HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

Liberty

人文与社会译丛

自由论

（《自由四论》扩充版）

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著 胡传胜 译

译林出版社

刘东 主编 彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

自由论（《自由四论》扩充版）

在当代政治哲学的兴盛中，伯林的著作起到了特殊的重要作用。它激发了持续、昂扬更是富有启发性的辩论。它涉猎广博，既有磅礴的历史感，又有鲜明的现代情怀，在当代学术进展中使政治思想突然变得令人激动并充满乐趣。

——罗纳德·德沃金

平等的公民各有其不同的因而也是不可公度、不可调和的善的观念，伯林的这个毕生信念，对自由主义来说是核心性的。

——约翰·罗尔斯

这个人告诉我们非常重要的真理，我们因为党派偏见或者因为对理性的狭隘理解而难以倾听的真理。他告诉我们道德的悲剧性与复杂性，告诉我们相互冲突的希望可能导致的不幸。但是他也向我们提供另一种希望：如果我们能公正地坚持这种复杂性，这种悖论，并在同情的理解中调和那些不可公度的道德之善，我们在这个世界上便不难相处。

——查尔斯·泰勒

责任编辑 李瑞华 封面设计 胡 苨



ISBN 7-80657-653-3
I·491 定价：23.20元



人文与社会译丛

自由论

（《自由四论》扩充版）

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著 胡传胜 译



译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

自由论／（英）伯林（Berlin，I.）著；胡传胜译.－南京：译林出版社，2003.12
（人文与社会译丛/刘东主编）
书名原文：Liberty
ISBN　7-80657-653-3

Ⅰ.自…　Ⅱ.①伯…②胡…　Ⅲ.自由-研究　Ⅳ.D081

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2003）第 098256 号

书　　名　自由论
作　　者　[英国]以赛亚·伯林
译　　者　胡传胜
责任编辑　李瑞华
原文出版　Oxford University Press，2002
出版发行　译林出版社
电子信箱　yilin@yilin.com
网　　址　http://www.yilin.com
地　　址　南京湖南路 47 号（邮编 210009）
集团地址　江苏出版集团（南京中央路 165 号 210009）
集团网址　凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷　扬州鑫华印刷有限公司
开　　本　850×1168 毫米　1/32
印　　张　15.25
插　　页　2
字　　数　328 千
版　　次　2003 年 12 月第 1 版　2003 年 12 月第 1 次印刷
书　　号　ISBN　7-80657-653-3/I·491
定　　价　23.20 元

主编的话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西"精神分裂症"——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我圈闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的"纯学术"。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为"新经典"。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的"老残遗产"。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

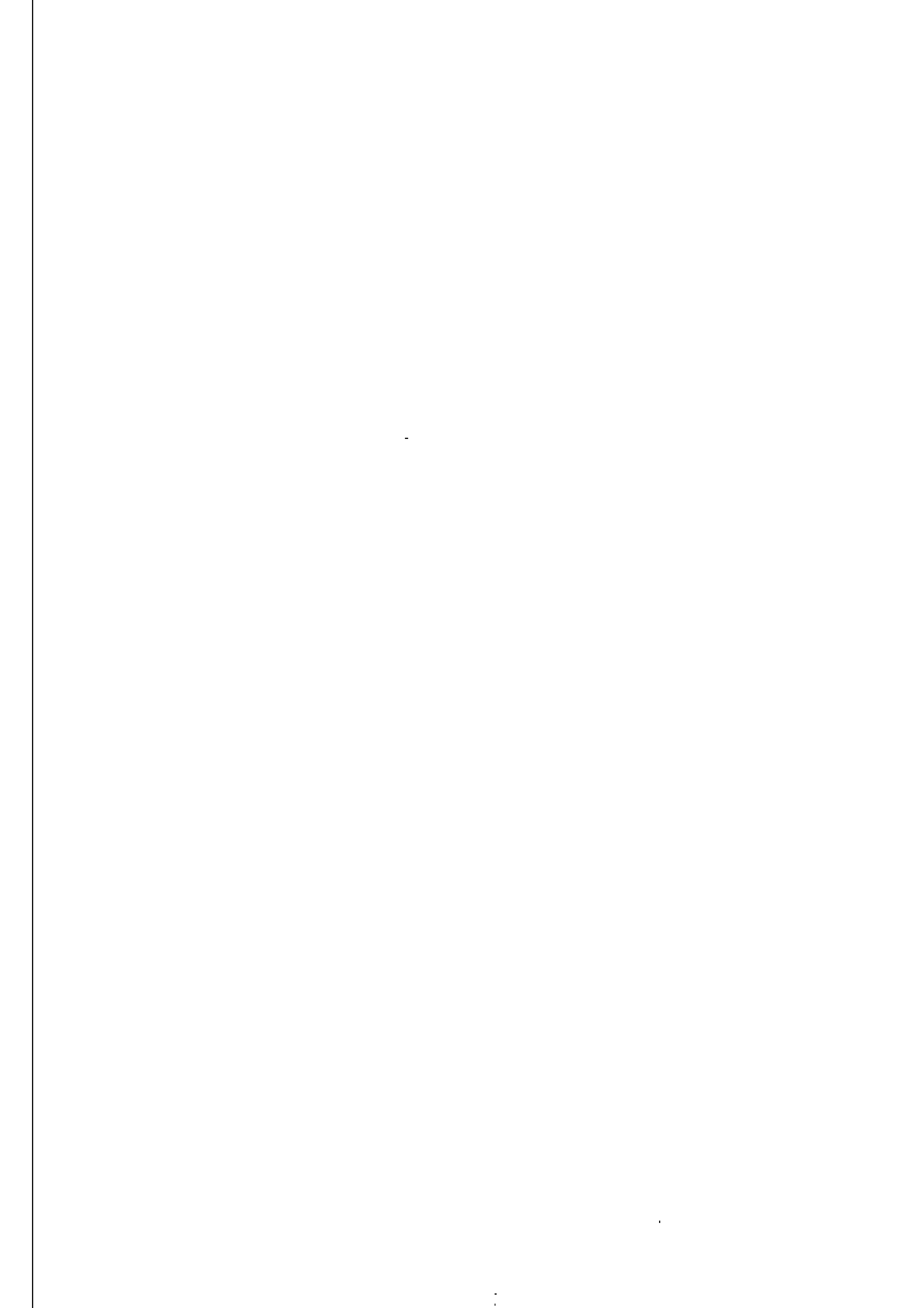
主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把逐译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道："在作者、编者和读者间初步形成的这种'良性循环'景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！"惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目　　录

编者絮语:从《自由三论》到《自由论》…… ……………………… 1
自由五论……………………………………………………… 1
导论……………………………………………………………… 3
二十世纪的政治观念 ………………………………………… 62
历史的不可避免性………………………………………… 104
两种自由概念……………………………………………… 186
穆勒与生活的目的………………………………………… 247
自由立于希望与恐惧……………………………………… 286
论自由的其他作品……………………………………… 319
自由………………………………………………………… 321
希腊个人主义的兴起……………………………………… 325
最后的回顾………………………………………………… 366
传记性附录……………………………………………… 375
目的证明手段合理………………………………………… 377
致乔治·凯南的信 ………………………………………… 383
关于偏见的笔记…………………………………………… 393
伯林及其批评者………………………………………… 397
索引……………………………………………………… 419

自由五论



导 论

> 真实存在为抽象物牺牲；个体的人在大屠杀中成为集体的人的牺牲品。[1]
>
> 本杰明·贡斯当，《论征服的精神》

一

这五篇文章的第一篇刊登在纽约《外交事务》“世纪中”专号上；其他四篇源于讲座。它们讨论个人自由问题的各个方面。它们首先涉及这个观念在我们这个世纪意识形态斗争中的兴衰变迁；其次涉及那些对历史学与社会学的假定与方法进行检审的历史学家、社会科学家与作家在著作中赋予自由这个词的意义；再次涉及自由的两种主要概念在观念史上的重要性；第四讨论个人自由的理想在J.S.穆勒这位自由的最热心斗士之一的思想中的作用；最后则讨论知识与自由的关系。

这些文章的第一、第四与第五篇没有引起什么评论。第二与第三篇则激起广泛的、在我看来也是富有成果的争论。既然

---

① ‘…l'on immole à l'être abstrait les être réels; l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail.’本杰明·贡斯当，《论征服的精神》(*De l'ésprit de conquête*)，第一部分，第13章，“论一致”：第169页。见本杰明·贡斯当，《政治文集》(*Écrits politiques*)，马赛尔·高歇编(巴黎，1997)。

我的一些批评者提出了在我看来既中肯又公正的反驳，我就想进一步澄清，在哪些地方我的确犯了错误或有含糊不清之处。其他的谴责在我看来则是错误的（我希望表明这点）。有一些最严厉的批评者攻击我的观点，却既举不出事实又举不出论据，还有些人则把我根本没有的观点强加给我；虽然这种情况可能是我自己缺乏明晰性造成的，但我不觉得有必要去讨论，更不用说去捍卫，那些在我和攻击我的人看来都明显荒谬的立场。[②]

我和我的严肃批评者间的主要争论可以归结为四个方面：第一，决定论以及决定论与我们有关人和人的历史的观念的关系；第二，价值判断，特别是道德判断在历史与社会思考中的地位；第三，在政治理论领域，在现代作者所谓的“积极自由”与“消极自由”之间做出区分的可能性，这种区分与自由和自由的条件之间的进一步区分的关联，以及这种区分与下述问题的关联：什么东西使得这两种自由内在地值得追求或拥有；最后，关于一元论，即人的目的的统一与和谐的问题。在我看来，在“消极自由”与人类寻求的其他更积极的社会或政治目的——如统一、和谐、和平、理性的自我导向、公正、自治、秩序、追求共同目标时的合作——之间，有时似乎构成不太有利的对立；这种对立在某些情况下扎根于古代的一个教义中，根据这个教义，所有真正好的事物都在一个单一、完美的整体中相互关联，或至少彼此相容。该教义包含这样一种推论：实现由这些好的事物所构成的模式，乃是所有理性活动，包括公共的和私人的理性活动的真正目的之一。如果这种信念是错的或不成立的，这将摧毁或动摇古今大

② 我虽然没有对文本进行大的改动，但我的确作了数处修改，以澄清那些为批评者与评论者误解的中心论点。我要特别感谢斯图亚特·汉普希尔、H. L. A. 哈特、托马斯·内格尔与帕特里克·加迪纳，他们使我注意到我的错误与不清之处。我做了最大努力试图改进，但我想肯定还没有使这些杰出而热心的批评者满意。

量思想与行为的基础;并且至少将影响对个人自由和社会自由的理解,以及建立在这些自由之上的价值。这个问题因此也是重要的和基本的。

让我从影响人性的那个最知名的问题,即决定论问题开始。决定论或者是因果性的或者是目的论的。我的论点并不像我的一些最激烈的批评者所主张的那样,即认为决定论肯定是错的(我仍然无法证明这一点);我的论点只是说,支持决定论的那些论证还不是结论性的;而且,如果它真的成为一个广泛接受的信念并进入一般的思想与行为结构中,那么,某些居于人类思想核 4 心部位的概念与词语的意义与用法,将要么变得过时,要么被根本改变。这还包含这样一种推论:现存的对这些基本的词语与概念的使用,实际上并不构成决定论是错的这个命题的证据,而是构成这样一种假设的证据,即许多公开宣称这一学说的人如果不是没有也是很少实践他们所鼓吹的学说;而且(如果我的观点对的话)奇怪的是,他们似乎并没有意识到,他们的理论与表现于他们的所行、所言的实际信念之间,确实存在着不一致。自由意志问题至少可以追溯到斯多噶学派;它就像折磨哲学家一样折磨着普通人;它超乎寻常地难以阐述清楚;中世纪与现代对它的讨论(虽然这些讨论对所牵涉的大量概念作了精细的分析),从根本上说并没有使我们离确定的答案更近一些;虽然一些人似乎自然地受它困惑,另一些人却仅视这种困惑为一种可以用某种有力的哲学溶剂清除的混乱——所有这些都给予了决定论在哲学问题中的特殊地位。

在这几篇论文中,我并无系统讨论自由意志问题本身的企图,而主要只关心这个问题在历史上与因果性观念的关联。在这里我只想重申我最初的观点,即,一方面断言所有事件的存在

状态总体上都由其他事件决定（不论这个命题的地位如何）[3]，而另一方面又断言人至少能在两种可能的行动路线间做出自由选择——自由不仅意味着能够做他们选择去做的事情（因为是他们选择去做这些事情的），而且意味着不受在他们控制之外的原因的决定去选择他们所选择的——这两种断言在我看来明显是自相矛盾的。如果主张每一个意志行为或选择都完全由它的相应的前件决定，那么（除了已经说过的反对它的理由之外）在我看来，这种信念仍然与普通人和哲学家在他们不是有意识地为一种决定论做辩护时所持有的选择观念不相容。特别是，既然他们有可能以另一种方式行动，或不需要以他们所采取的那种方式行动（并不是纯粹逻辑或法律意义上的"可能"与"需要"，而是一般人和历史学家在日常的经验言谈中所使用的这两个词的意义），那么，给予道德褒贬、对人的行为进行赞扬或谴责的习惯，就意味着在道德上他们对这些行为负责；我看不到这种情况会因为对决定论的信仰而有所改变。毫无疑问，同样这些词也能被决定论者用来表达对人的性格或行为的称赞或轻蔑、鼓励或阻止；而这些词的这些功能可以追溯至人类社会的早期。不过，如果没有康德意义上的选择自由与责任的假定，那么，在目前这些词正常使用的意义中，至少有一种，就像我们所知道的那样，将不复存在。

决定论明显将整个道德表述系统排除在生活之外。决定论的辩护者中很少有人考虑这个问题：这种道德表述系统的内容是什么，消除这个系统对我们的思想与语言会产生何种影响？因此，我认为那些坚持责任与决定论从来不是互不相容的历史

---

③ 它具有关于事物性质的一般陈述的外表。但它不太可能是直截了当的经验命题，因为什么样的经验事项能够作为反驳它的证据呢？

学家与历史哲学家都是错的，无论是否有某种形式的决定论是正确的；[④] 而且，无论某种形式的对道德责任实在性的信念是否合理，很显然，决定论与道德责任是相互排斥的。这两种信念也许都没有根据，但两者不可能都是真的。我不想在这些可能性之间进行裁决，只想坚持这一点：在日常言谈中，人类从来就视选择自由为理所当然之事。我要进一步论证的是，如果人们真的坚信自由选择信念是错误的，那么，这种情况的实现所要求的基本词汇与观念的修正与变革，要比当代大多数决定论者意识到的似乎更大，也更使人不安。除此之外我不多说，也不想 6 多说。

有人说我致力于证明决定论是错误的，这种说法——对我的论证的许多批评都建立在其上——是没有根据的。我有责任强调这一点，因为我的一些批评者（特别是 E.H. 卡尔）坚持说我持一种反驳决定论的主张。但是，就像另一个被归之于我的奇怪说法——历史学家具有道德说教的积极义务——一样，这是我从未捍卫或坚持过的；关于这点，我后文再讨论。更具体地，我被指控混淆了决定论与宿命论。[⑤] 这同样完全是一种误解。我认为，宿命论的含义（或暗示）是这样一种观点：人类所做的决定仅仅是一种副产品、附带现象，无法影响独立于人的愿望且遵循它们自己不可更改的进程的事件。我从来没有把这种难

---

④ 这是一种什么样的不相容——逻辑的、概念的、心理学的还是其他种类的——这是一个我不愿回答的问题。事实信念与道德态度（或信念）的关系（既是它的逻辑学，也是它的心理学），在我看来需要作进一步的哲学研究。以为这中间不存在有意义的逻辑关系的观点，例如常常归之于休谟的事实与价值的两分法，在我看来是难以置信的。这种两分法仅仅提出了问题，而没有解决问题。

⑤ 参见 A.K.森：《决定论与历史预测》，载《研究》（德里）第 2 卷（1959），第 99—115 页。也见戈登·勒夫：《概念的暴虐：马克思主义批判》（伦敦，1961），第 146—149 页。

以置信的立场强加给我的任何一个对手。他们中的多数忠实于“自我决定论”的学说，按这种学说，人的性格、“人格结构”以及源自它们的那些情绪、态度、选择、决定、行为，在事件的进程中的确起着重要作用，但是它们本身便是生理的或心理的、社会的或个人的原因的产物，而这些原因反过来，在一个不可打破的系列里，又是其他原因的结果，如此等等。按照这个学说的一个最知名的版本，如果我能做我愿意做的事情，并且也许能够在我准备采取的两个行动之中选择其一，那么我就是自由的。但是我的选择本身却是因果性地被决定的；因为如果选择不是因果性地被决定的，那就是随机的事件；而这些随机事件穷尽了所有的可能性；因此，更进一步，将选择描述为自由的，描述为既非由原因所导致的又非随机的，就等于是无稽之谈。绝大多数哲学家在处理自由意志问题时采取的这种经典观点，在我看来只是更一般的决定论命题的变种，而且它对责任的排除丝毫不亚于它的“更强大的”变种。由斯多噶圣者克律西普斯最初阐述、为许多思想家所凭借的这种“自我决定论”或“弱的决定论”，正是被7 康德描述为“不幸的托辞”[⑥] 的东西。威廉·詹姆斯将其贴上“软决定论”的标签，并称其为——可能太粗暴了——“一个逃避的泥潭”。[⑦]

倘若特洛伊战争并不是一桩自由选择的结果——与帕里斯私奔(而海伦本可以不作这种选择的)——而只是海伦那令人难以抗拒的美貌的结果；那我就看不出，人们怎么能够说海伦不仅因为她的美貌引发了千艘战船，而且应该为那场战争负责(而不

---

⑥ “Elender Behelf”，见《实践理性批判》，《康德全集》(柏林，1900—)，第5卷，第96页，第15行。

⑦ W.詹姆斯：《决定论的困境》，见他的《信仰的意志及其他通俗哲学文集》(纽约，1897)，第149页。

仅仅是引起了那场战争)。森在其清楚且措辞温和的批评中,承认他的大多数盟友所不承认的东西:不管如何,在与日常道德判断内容相关联的一些意义与决定论之间,存在着一种不一致性。不过,他否认相信决定论需要排除理性道德判断的可能性,因为这些判断通过作为激励或劝阻,仍然能够用于影响人的行为。欧内斯特·内格尔以类似的措词,特别精细而明晰地论证说,⑧即使按照决定论的假定,褒贬与责任假定一般说来仍然能够影响人的行为,例如,通过影响纪律、努力等等来影响人的行为,但在这种情况下,它们起作用的方式是不同于人的消化过程或血液循环的。

这有可能是对的,但并不影响核心的问题。我们的价值判断——对过往人物的行为或人格的称赞或谴责——并不仅仅或主要是想成为功利主义的手段,以鼓励或提醒我们的同代人,或者作为灯塔去照亮后代。当我们以这种方式言说的时候,我们并不仅仅想影响未来的行为(虽然事实上我们有可能是在这样做),也并不只是想阐述准美学的判断——当我们判别别人(或我们自己)的美或丑、机灵或愚钝、慷慨或小气时,我们只要根据某种价值尺度来衡量就行了。如果某人因为我选择了某个行为而赞扬或谴责我,我并不总是以这种方式回应:要么说"我就是这样被造就的;我不得不这样做",要么说"请继续说,这对我影响很大,它增强(或削弱)我参战或加入共产党的决心"。 8

这些词句,就像对赏罚的预期一样,的确以重要的方式影响行为,从而使这些词变得有用或者危险。但这不是问题的焦点。

---

⑧ E.内格尔:《科学的结构:科学解释的逻辑问题》(伦敦,1961),第599—605页。也见同一作者的《历史学中的决定论》,载《哲学与现象学研究》,第20卷(1959—1960),第291—317页,特别是311—316页。

问题的焦点是诸如此类的赏罚，到底是不是有价值，在道德上是否适当。人们很容易设想这样一种情境，在其中我们感觉到某人应该受到谴责，但是考虑到说出来可能产生不良后果，所以我们便保持沉默。但这并不能改变这个人应遭谴责的性质，因为不管如何分析，这都要求这个行动者应该选择另一种方式，而不仅仅是以另一种方式行动。如果我判断一个人的行为实际上是被决定的，他不可能以其他方式行动（感受、思考、欲求与选择），那么我必须说，这样一种褒贬用在他身上是不适当的。如果决定论是对的，那么功过与应得的概念，就像我们平常理解的那样，就没有用途。如果所有的事物、事件和人都是被决定的，那么褒贬就确实纯粹成了教化的手段——激励性的和威胁性的。否则，它就是准描述性的，根据与某种理想的距离而将事物分成若干等级。它们用于评论人的品质，评论人是什么、应该是什么和做什么；褒贬本身也有可能改变这种理想，或用作一种适当的方式来达成这种理想，就像我们赏罚一个动物那样；只不过我们假定人有交流的可能性而动物没有这种可能性而已。

这就是霍布斯—休谟—石里克学说中“软决定论”的核心。不过，如果诸如应得、功过、责任等观念建立在选择的观念之上，而选择并不完全是被导致的(caused)，那么，按这种观点，前面的那些观念反过来就是非理性的和不一致的，就将被理性的人所抛弃。斯宾诺莎的大多数解释者都认为他坚持的就是这一点。不管在这个问题上他是否正确，我的观点是，无论是斯宾诺莎还是大多数人、大多数哲学家和历史学家，都不可能像他们相信的那样言说与行动。因为如果决定论的观点真的被接受了，无论如何，这都将对那些希望具有理性并前后一贯的人产生根本性的影响。森具有令人羡慕的一致性与坦率，他的确解释说，9 当决定论者使用褒贬语言的时候，他们就像仍然提到上帝的无

神论者、真心说“爱已不再”的热恋者一样；[9] 这些说法是夸张的，且并不希望被字面地理解。这至少等于承认（但绝大多数决定论者不承认），如果这些词被字面地理解，则某些含义将被略去。就我而言，我看不出作这种假定有什么理由：那些使用这种带有在若干种候选方案中自由选择的含义——不管是在过去还是在未来——的语言的人，并没有按字面意义去使用这种语言，而是以某种匹克威克式的、隐喻的或修辞的方式使用这种语言。欧内斯特·内格尔指出，像波舒哀那样的决定论者，虽相信上帝的全知全能及其控制人类步伐的能力，但也将道德责任自由地归之于个人；决定论信念的追随者们，如穆斯林、加尔文教徒和其他人，并没有回避责任归属和对褒贬的大量使用。[10] 欧内斯特·内格尔所言非常正确。[11] 但是它与这个问题仍然没有关联：人类的所有信念并非全然连贯一致，这并非虚构的事实。这些例证仅仅指出这样一个事实：很明显，人们在研究中信服决定论而在生活中把它丢在一旁，这是完全有可能的。宿命论并没有在穆斯林中培育出消极性，就如决定论并没有削弱加尔文主义者

---

⑨ A. K. 森：《决定论与历史预测》，载《研究》（德里）第 2 卷（1959），第 114 页。

⑩ E. 内格尔：《科学的结构：科学解释的逻辑问题》，第 603—604 页。

⑪ 参见另一个类似的、同样不能令人信服的论证：西德尼·波拉德：《经济史——一门社会的科学？》（谢菲尔德大学就职演说），《过去与现在》第 30 卷（1965 年 4 月），第 3—22 页。波拉德的大部分观念我觉得是有效的和有价值的，但是他的这种说法（在历史中寻求支持），即人的言辞应该与他的实践相一致，在历史学家中并不令人吃惊。内格尔说（见《科学的结构》，第 602 页），自由意志的信念与决定论的关联，就像桌子有坚硬表面的信念与桌子是由旋转的电子组成的假设的关联一样；两种描述回答不同层次的问题，因此并不冲突。我觉得这不是个合适的类比。桌子是硬的、固体、静止的等等信念并不含有关于电子的信念；因此，从原则上说，能与任何有关电子的学说相容：这些层次互不接触。但是如果我假定一个人是自由行动的，而后来有人告诉我他之所以如此乃因“他被如此造就”，而且不可能不这样做的，我肯定会假定我所相信的某种东西遭到了否定。

与马克思主义者的活力一样(虽然马克思主义担心会如此)。实践常常欺骗信条,不管它表白得多么真诚。

E.H.卡尔走得更远。他声称:“事实是人类的所有行为都既是自由的又是被决定的,这根据人们考察它们的角度而定。”他又说:“成年人对他自己的人格负有道德责任。”[12] 在我看来这等于给读者出了个无解之谜。如果卡尔意思是人可以改变其人格的性质而先在条件并没有改变,那么他便否定了因果性;如果他们不能改变其人格,而人格又能对行为做出完全的解释,那么,谈及责任(在这个词的日常意义上,而这意味着道德褒贬)便没有意义。毫无疑问“能”有好多种含义,在这方面现代敏锐的哲学家已经做了许多重要的区分。尽管如此,从字面上讲,如果我不能通过一种选择行为(或这类行为的整个模式)使我的性格或行为与现在有所不同,而这种选择行为本身并不完全是由因果性的前件决定的,那么,我看不出在什么样的正常意义下一个理性的人能够使我从道德上要么对我的性格要么对我的行为负责任。的确,道德上负责任的存在者这种观念,在最好的情况下,也变成了神话一样的东西;这种难以置信的造物只属于半人半马怪物与居于山林水泽的仙女之列。

这种两难已经伴随我们两千年,而且,试图通过这种美妙的断言,即它完全依赖于我们考察问题的角度,来逃避或弱化它,也是徒劳的。这个问题使穆勒着迷(他最后回到一个非常混乱的答案),威廉·詹姆斯也只是在阅读勒努维耶后才逃脱它的折磨。它仍然处于哲学思考的最前沿;对此,光说科学决定论所回答的问题与意志论和在候选方案中做自由选择的学说所回答的问题是不同的;或者说两类问题产生于不同的“层次”且伪问题

[12] E.H.卡尔:《历史是什么?》(伦敦,1961),第89页。

产生于对这些“层次”(或相应的范畴)的混淆,是不能将它打发掉的。决定论与非决定论,不管多么含糊,是对这个问题的两种对立回答。这是一个问题而不是两个问题。它是哪一类问题,是经验的、概念的、形而上学的、语用学的问题还是语言学的问题,以及内含于这些被使用的词汇中的是什么样的有关人与自然的图式或模式,乃是重大的哲学问题;但如果我在此讨论它们,就偏离了主题。 11

不过,仅仅因为对我的论点的某些最尖锐的批评出自关心这个核心问题的哲学家之手,这个问题也不能就此完全放过。J.A.帕斯摩尔[13] 提出了两点来反对我:(1) 拉普拉斯式的观测者概念(他因为拥有所需的有关前在条件与规律的全部知识,所以能准确无误地预测将来),从原则上说是无法阐明的,因为穷尽某个事件的所有前件这个观念是难以成立的;我们永远不能说“这些就是存在的所有前件;清单是完全的”。这种说法无疑是正确的。不过,只有在决定论仅仅作为一种实用主义的策略——“我的行动与思想建立在这样一种假定之上,即每一事件都有其可以识别的、充分的单一或多个原因——被提出时,这种策略才会使决定论者满意。不过,这样一种解决会造成根本的差别,因为实际上它将把康德意义上的责任、道德价值与自由之类的观念所编织的任何道德,从生活中清除出去。在这样做的时候还带有决定论者通常要么不得不去检审,要么对之不予重视的逻辑后果。

(2) 我们对于 prima facie(表面的)在道德上该受责备的行为了解得越多,我们就越会意识到,行动者,在既定的特殊环境、

[13] J.A.帕斯摩尔:《历史、个体与不可避免性》,载《哲学评论》,第 68 卷(1959),第 93—102 页。

性格与前因下，不会采取我们认为他必须采取的那种行动过程；我们谴责他太轻易放弃做该做的或太轻易做他不该做的事情。无知、愚钝、粗心、缺少想像力使事情更加混乱，使我们看不到真实的事实；我们的判断常常是浅薄的、教条的、自满的、不负责任的、不公正的、野蛮的。我同情激发帕斯摩尔判断的那些人道与文明的考虑。许多不公正和残忍出自可以避免的无知、偏见、教条和缺乏理解。不过，将这一点泛化——在我看来帕斯摩尔即是如此——就犯了古老的 tout comprendre（全知）之谬，使人在现代外衣下失去警戒。如果（正像那些有真正的自我批评能力的人经常发生的那样）我们对自己知道越多，我们就越不倾向于原谅自己，那么为何我们要假定相反的情况对于别人来说是有

12 效的，即只有我们是自由的而别人则是被决定的呢？揭露无知与非理性的有害后果是一回事；假定存在着道德义愤的惟一根源却是一种不合法的推断；它可能符合斯宾诺莎的假定，但并不必然符合别人的假定。因为我们对别人的判断常常是肤浅和不公的，但这并不意味着我们必须不做任何判断，或者事实上我们能够避免做判断。就像不能因为有的人做不对加法，就禁止所有人计算。

莫顿·怀特从稍有不同的角度对我所持的论点进行了攻击。[14] 他同意人们常常并不谴责（视为"错误"）行动者不得不做的事情（如，布思刺杀林肯，就是假定他不得不选择这种行为，或者不管他选不选择，他都得这样做）。或者，怀特至少认为，对人的被因果性地决定的行为进行谴责是不厚道的；虽不厚道、不公

[14] 莫顿·怀特：《历史知识的基础》（纽约和伦敦，1965），第 275 页以下。在这里我不想假装有能力公正地对待怀特精彩的著作所深化的那些复杂而有趣的论点。我请求他原谅我这种简略的形式。

平,但与决定论的信念并不冲突。他假设,我们能够想像这样一种文化,在其中诸如此类的道德断言是正常的。因此,假定我们在说因果性地决定的行为的对错时可能感到的不适,不仅是普遍的,而且是出自某些支配所有可能的社会的经验的基本范畴,那将是眼界狭小的标志。

怀特讨论了称某个行为"错"时意味着什么。我关心的是这样一些表达:"值得谴责"、"你不应该做的事情"、"应受谴责",这些表达中没有一个与"错"这个词相当,或没有两个彼此相当。但即使如此,我仍怀疑当怀特遇到一个偷窃狂时会不会这样想:对于这个人,有理由这样说:"的确,即使你知道这样做不对,你也没有办法选择不偷。但是你还是不应该这样做。的确,你应该选择控制这样做。如果你继续这样做,我们将不仅判断你为做错事者,还说你应该受到道德谴责。不管这种说法能不能阻止你,在所有场合你都应该同样受到谴责。"也许怀特没有感觉到不仅仅在我们的社会,而且在任何一个诸如此类的道德词汇有意义的社会里,这种方法都有严重的差错?或者,他是否认为这个问题是提问者道德想像力不充分的证据?因为人们不得不这样做而责备他们,这仅仅是欠厚道、欠公平,还更像是残忍、不公和非理性?如果你向一个在酷刑下不得不背叛自己的朋友的人说不应该这样、这样的行为在道德上是错的,虽然你相信处在他这种情况下不得不选择他现在的所作所为,那么,如果硬要你回答,你能为你的判断提供理由吗?他们又能怎样?你希望改变他(或其他人)的行动吗?或者你希望改变你的强烈的反感吗? 13

如果情况如此,那么,这样对待他是否公正这个问题就根本不会产生。不过,如果有人说你在谴责一个人时处于不公正的或恶意的无知状态,因为你不曾费力去体察那个人所遭受的困难,他所受到的压力等等,那么对你的这种责难便是建立在这样

的假设之上：在有些(而非所有)情况下，这个人的确能避免你所谴责的那个选择，只是比你想像的要难得多，要付出牺牲自己的代价，或者付出牺牲无辜的代价，或者付出其他一些你的批评者认为作为道德家你没有权利要求的代价。因此，批评者对你应受责难的无知与不人道进行谴责就是正当的。但是如果你真的认为对于那个人来说选择你认为他应该优先选择的行为是(因果性地)不可能的，那么说他无论如何应该选择你所认为的行为，这有没有道理呢？原则上，你能提出什么样的理由把责任归咎于他或将道德原则运用于他(如康德的那些我们无论接受与否但都理解的公则)呢？而这些规则你可能认为运用于强迫性的选择者的情形——如患盗窃癖、嗜酒症等等——是没有道理的。

如果在所有这些情形中，选择都是因果性地被决定的，不管原因有多么不同，在有些情形中选择与理性的运用相容(或者，根据有的观点，与理性是等同的)，而在别的情形中选择与理性的运用不相容，那么，为什么谴责一种情形中而不谴责另一种情形中的选择会是合理的？我觉得既然怀特忽视这种论证，那么我也不考虑功利主义对褒贬、威胁或激励的论证，而只想关注谴责的道德特质。我看不出为什么谴责一个在心理上无法阻止自己残忍行动的人会比谴责一个因生理上的肢体残疾而无法阻止自己这种行动的人更没有道理(而不仅仅是更徒劳)。谴责谋杀者与谴责他的匕首相比，既非更合理，也非更不合理；葛德文就是这样论证的。以他的狂热方式，他至少是前后一致的。他的最知名的著作虽然称作《政治正义论》，但是一个信奉决定论的人，难以说清作为道德概念的正义的含义。我可以将公正与不公正的行为分成若干等级，就像将合法与非法行为、成熟和不成熟的桃子分等级一样。但是如果一个人根本没有办法不做他所

14

做的，那么，说什么东西是“他应得的报应”还有什么意义？如果是这样的话，诗性正义（poetic justice）、公平赏罚和道德应得等观念，就将不仅仅没有用途，而且变得根本无法理解。

当塞缪尔·巴特勒在其《埃瑞洪》中将罪犯变为同情与怜悯的对象，而把健康不佳视为导致制裁的冒犯行为时，他强调的就不仅是道德价值的相对性，而且是它们在他自己的社会中的非理性性质——谴责的非理性指向道德或心理的畸变，而不指向物理的或生理的畸变。如果我们真的像有些人建议的那样与科学的决定论者相一致的话，我不知道这将使我们的道德词汇与行为产生多大的不同。更严格的社会学决定论者的确是这样认为的，而且他们不仅把惩罚与复仇，甚至把超出严格的法律正义之外的公正（它被理解为不受可变规则决定的道德标准或戒条）都视为前科学观念，建立在心理不成熟与错误之上。在这方面，我认为斯宾诺莎和森是对的。存在着这样一些词汇，如果我们认真地对待决定论，我们就不应该使用它们，或者仅仅在某些特殊的意义上（如当我们说到巫师和奥林匹斯众神时）使用它们。诸如公正、平等、赏罚、公平这些概念，无疑应该被一再检视，如果它们要保持活跃而不是成为被遗弃的虚构之物的话。幻想在理性的征途中是无害的，神话在我们的非理性的童年是有效的，科学知识的进步驱散了它们，或者至少使它们变得无害的。如果决定论是对的，这就是我们必须承受的代价。不管我们有没有准备好，我们都得面对这种前景。

如果我们的道德仅仅属于我们自己的文化或社会，那么当一位怀特所说的陌生文化的成员一方面公开宣称决定论，另一方面又继续表达或暗示康德式的道德判断时，我们便不应说他是逻辑上自相矛盾的，而只能这样说：他是前后不一致的；我们不理解他使用这些词汇的理由；他的语言如果运用于现实世界，

15 也是我们无法充分理解的。当然，在我们自己的文化中，曾经存在(毫无疑问仍然存在)许多思想家，他们坦言信奉决定论，却至少并没有感觉到要抑制这种自由的道德褒贬，也没有抑制自己，不向别人指出他们应该选择什么。这个事实表明，如果我是正确的，那些通常明晰且自我批判的思想家，有时候也有可能思维不清。换句话说，我想表明的是，绝大多数人觉得无可置疑的东西其实是不合常理的，也就是说，既相信选择是因果性地产生的，又认为人应该因为选择了某种行为或不做他们该做的而受到谴责或粗暴对待(或者它们的反面)，这种思考方式是不合理的。

如果决定论被表明是有效的，那么伦理语言将不得不受到根本的修改，这既不是一种心理学或生理学上的假设，也不是一种伦理学的假设。它是有关下述情况的一种断言：在使用我们正常的、基本的道德概念的思想体系中，哪些应该被排除，哪些应被允许。谴责那些不能自由选择的人是不合理的，这个命题并不是建立在一套特殊的道德价值基础之上，而是建立在那种描述性和评价性概念——这些概念制约着我们所使用的语言与我们正在进行的思考——的特殊联系之上。说你能合乎道德地谴责一张桌子，就像能合乎道德地谴责无知的野蛮人或一个不可饶恕的吸毒者，这并不是一个道德的命题，而是对这样一种概念性真理的强调；这类褒贬只有在能够做出自由选择的人那里才有意义。这就是康德所诉求的；正是这个事实使得早期斯多噶派感到困惑；在他们之前，自由选择好像是被当做理所当然的；也正是这样一种假定，同等程度地存在于亚里士多德对意志性行为与非意志性行为的讨论中，存在于当今那些非哲学人士的思考之中。

就理性的支持者而言，忠于决定论的动机之一似乎是担心

决定论是科学方法本身所假定的。因此,斯图亚特·汉普希尔告诉我们:

> 在对人的行为的研究中,哲学迷信现在很容易取代作为进步之障碍的传统宗教迷信。在这个语境中,迷信是指这样两种信条的混淆:一种信条是人类不应该被当做自然物那样对待;另一种信条是人类实际上不是自然物。人们很容易从人不应该像其他自然物那样被操纵与控制这样一种道德命题,转到一种十分不同的、准哲学的命题:他们不能像其他自然物那样被操纵与控制。在目前的这种舆论环境下,对计划与社会控制技术的恐惧很容易被尊为一种非决定论哲学。[15]

16

这段措辞强烈而谨慎的陈述,在我看来显示了我提到过的那种有影响的、分布很广的情感特征:如果决定论被拒斥甚或被怀疑,便危及科学与理性。在我看来这种担心是没有根据的;尽力去发现量的关联与解释并不意味着什么东西都是可以量化的;称赞科学是对原因的寻求(不管这种说法对不对),并不等于说每个事物都有原因。我所引证的那段话至少包括三方面令人困惑的因素。

(1) 我们被告知说"一种信条是人类不应该被当作自然物那样对待;另一种信条是人类实际上不是自然物",而混淆这两种信条乃是迷信。但是,除了我的如下信念以外,我还有别的理由要求"不要把人当做自然物那样对待"吗?这种信念就是:从

---

[15] 斯图亚特·汉普希尔:《哲学与疯狂》,载《听者》,第78卷(1967年7—12月),第289—292页,所引在第291页。

某些方面(使人之为人的方面)说,人是与自然物不同的;这个事实是我的道德信念——我不应该把人当做自然物那样对待,即仅作为实现我的目的的手段——的基础;正是基于这种差异我才认为随心所欲地操纵、强制人们和对人们进行洗脑等等是不对的。如果我被告知说不要把某物当做椅子,这样做的理由肯定是基于下述事实:所说的那个物体拥有日常的椅子所没有的特征,或者对于我或别人具有特殊的关系(一种可能被忽视或否认的特质),使得它区别于日常的椅子。除非人被认为拥有某些在自然物(动物、植物、事物)之上或之外的特征(不管这种差异自身被视为自然的还是不自然的),否则,不要把人当做动物或物体那样看待这条道德要求就是没有理性基础的。我的结论是,这远不是两种不同命题混淆的问题,如果不至少使其中之一显得没有根据,它们之间的这种联结便不可能被切断;而且这肯定不会推动汉普希尔所谈论的那种进程。

(2) 至于警告不要从"人不应该被操纵与控制"的命题转到17 "他们不能像其他自然物那样被操纵与控制"的命题,更合理的说法肯定是假定:我之所以叫你不要这样做,不是因为人不应该被如此对待,而是因为我觉得他们实在是太容易被这样对待了。如果我命令你不要控制和操纵人,不是因为我觉得既然你无法获得成功所以不要白白浪费你的时间与精力,而恰好是因为我担心你做得太成功,以致剥夺了他们的自由——而这种自由,要是他们能逃脱太多的控制与操纵,我相信他们是能够保持的。

(3) "对计划与社会控制技术的恐惧",那些相信这些力量并非不可抗拒的人可能最痛切地感受到这一点;而人们如果不愿被干涉太多,他们便应该拥有在可能的行动路线间自由选择的机会,而不仅仅是——在最好的情况下——去实现他们被决定了的可预测的选择(如决定论者相信的那样)。后一种也许是

我们的实际状况。但是如果我们偏爱前一种状态——不管它阐述起来多么困难——这难道是一种迷信，或是“虚假意识”的另一个个案吗？只有在决定论是正确的情况下才会如此。但这却是恶性的循环论证。决定论本身也许就是这样一种虚假信念——除非接受决定论否则科学便受到危害——所产生的迷信，因此它本身就是误解科学的本性而产生的“虚假意识”的案例，这难道没有可能吗？任何学说都可能成为迷信，但我自己看不出有任何理由说决定论与非决定论之中必定有一种是迷信或将要变成迷信。[16]

现在转到非哲学作者。那些强调自然科学范畴不适用于人类行为的人的著作，早已使十九至二十世纪唯物主义与实证主义的粗糙的解决方案名声扫地了。因此，现在对这个论题的任何严肃讨论都必须一开始就考虑过去二十五年里世界范围内对这个论题的讨论。当 E. H. 卡尔认为将历史事件归因于个人行为（“传记偏见”）是幼稚或至少是孩子气的，认为我们的历史著作中非人的因素越多便越科学，因此也越成熟与有效时，他就暴露了自己是十八世纪教条唯物主义的忠实——太忠实——信徒。这种学说甚至在孔德及其弟子的时代，或者说在俄国的马克思主义之父普列汉诺夫的时代，也没有被当做是不容置疑的。普列汉诺夫尽管非常天才，但他的历史哲学得益于十八世纪唯物主义与十九世纪实证主义的地方比得益于黑格尔或马克思的黑格尔成分的要多。 18

⑯ 汉普希尔回应说：“不要把人仅仅当做物体这命令之所以规定了道德观点，恰恰是因为从科学研究的角度，人能够被当做物体来处理。在（人是否只是自然物体）这个问题上，伯林不赞同我（以及康德）的观点，认为这是个经验问题，而我则认为既然没有人会仅仅把自己当做物体，也就没有人应该把别人仅仅当做物体来对待。”

还是让我公平地对待卡尔。当他坚持物活论或拟人论——把人的特征赋予无生命的实体——是原始心灵的标志时，我不想对此加以辩驳。但是将一个谬误与另一个谬误相加鲜能得出真理。拟人论是将人的范畴运用于非人类的范畴之谬。但是的确可能存在一个人的范畴能够运用的区域，这就是人的世界。假定惟有在描述与预测非人自然中有效的东西才必然适用于人类，假定我们据以区别人与非人的范畴因而必然是虚幻的——通过将其解释为我们童年的畸变而予以消除——则是相反的错误，颠倒过来的物活论和拟人论。科学方法能够达成的，必须用科学的方法达成。自然科学中富有成效的统计方法、计算机、任何其他的仪器或方法，只要能用于人类行为的分类、分析、预测与“返测”(retrodict)，当然都应该受到欢迎；出于某种教条的理由而禁用这些方法，纯粹是蒙昧主义。不过，从这一点远远不能教条性地保证，一种研究主题越是能纳人自然科学的范畴，我们就越能接近真理。这种学说，在卡尔那里，等于说越非人与一般，就越有效，越普通就越成熟；越关注个人、他们的气质与他们在历史中的角色，就越虚妄，越远离客观的真理与现实。这在我看来与相反的谬误——历史可以归结为大人物的生平与言行——比起来不过是半斤八两。断言真理存在于这些极端中间的某个地方，存在于同样狂热的孔德与卡莱尔的立场的中间，这可能是迂腐之论，但也有可能更接近真理。正如我们时代的一位杰出哲学家[17]曾经冷冰冰地指出的，没有任何先验的理由假定说真理，当其被发现的时候，会是有趣的。当然，真理也不一定就是令人吃惊的和颠覆性的；它可能如此也可能并不如此；我

---

[17] 伯林在别的地方(措词不同)确证这里指的是C.I.刘易斯。但我没发现刘易斯在公开发表的作品中有这种言论。——英文版编者

们难以说清。这不是个详细检视卡尔的历史著述观的地方，他的那些观点在我看来散发出理性时代最后的魔法气息，比理性主义还要理性主义，带着所有令人羡慕的简单、明晰，摆脱了这一思想领域甚至在伏尔泰与爱尔维修处于顶峰的灿烂开始时代就具有的怀疑与自我质疑的特质；在此之前，德国人以其特有的凿通一切的热情，毁灭了平滑的草地和对称的花园。卡尔是一个精力充沛和令人愉快的作者，虽然受了点历史唯物主义的影响，但基本上是一个过时的实证主义者，处于奥古斯特·孔德、赫伯特·斯宾塞与 H. G. 威尔斯的传统之中；他是圣伯夫所说的“un grand simplificateur”（一个大简化者）[18]，从不为自赫尔德和黑格尔、马克思和马克斯·韦伯起就一直折磨着这个学科的那些问题与困难烦心。他对马克思尊敬有加，却远离他的复杂洞见；他是一个走捷径的大师，是为那些巨大而无法解决的问题提供最后答案的人。

但如果我在这里无法详尽地讨论卡尔的立场，我至少也能够试图回应他对我的观点的一些最严厉的指责。他对我的最严重的指责包括三个方面：第一，我相信决定论是错误的并且拒绝任何事物都有其原因这条公理，而这条公理，按照卡尔的看法，“是我们有能力理解我们周围所发生的一切的条件”[19]；第二，我强烈坚持“谴责查理曼、拿破仑、成吉思汗、希特勒和斯大林的屠

---

[18] “grand simplificateur”这一短语以及“simplificateur”这个词本身就是圣伯夫发明的，在他的《富兰克林在帕西》（1852 年 11 月 29 日）中用于描述本杰明·富兰克林的。见 C. A. 圣伯夫：《月曜日漫谈》（巴黎，1926—1942），第 7 卷，第 181 页。（伯林在下文 56 页注③及 290 页使用的相似的词“terribles simplificateur”，语出雅各布·布克哈特 1889 年 7 月 24 日给弗里德里希·冯·普伦的信。）——英文版编者

[19] E.H. 卡尔：《历史是什么?》，第 87—88 页。

20 杀”,[20] 也就是说，裁定历史上重要的个人的道德行为，是历史学家的责任；第三,我相信历史学中的解释是一种根据人类意图所作的解释,对此,卡尔提出相反的“社会力量”作为替代概念。[21]

对于所有这些指责,我只能再一次重复:第一,我从未否认(也从未想到过)这样一种逻辑可能性:有一些版本的决定论在原则上(虽然,也许仅仅在原则上)可能是关于人类行为的有效理论;我也从不坚持说我已经驳斥了它。我惟一争辩的是,对决定论的信念是与深嵌在我们普通人与历史学家的正常言说与思考中的信念不相容的,至少在西方世界如此;因此严肃对待决定论必然导致这些核心观念的根本修改,一种无论是卡尔还是其他的历史学家在其实践中都没有提供明显例证的剧变。我不知道有支持决定论的最终论据。但这不是我的观点。我的观点是,正是决定论支持者的实践,以及这些支持者在这方面要勉强面对的理论与实践的统一,会使他们付出代价;这恰好表明,这种理论支持在目前无法被严肃对待,而不管谁声称提供了这种支持。

第二,我被指控要求历史学家进行道德说教。我从没做过这种事。我只是坚持,历史学家(其他人也一样)所使用的语言不可避免地渗透着带有评价性力量的言词,而让他们净化他们的这种语言等于让他们完成一项异常困难也是自我愚弄的任务。当然,就像任何希望在某个领域建立真理的人一样,客观、不带偏见、不动情无疑是历史学家的美德。但是历史学家也是人,他没有义务在更大的程度上比其他人非人性化(dehuman-

---

⑳ E.H.卡尔:《历史是什么?》,第71页。

㉑ 同上,第38—49页。

ise);他们选择讨论的主题以及他们对注意力与着重点的分配,都受他们自己的价值天平的引导,而如果他们想理解人的行为或想与他们的读者交流他们的看法,他们的这种天平便不应该与人们共享的价值观相去太远。当然,理解他人的动机与观点并不必然分享这些东西;洞察力并不包含赞同;最有天赋的历史学家(和小说家)也是最少偏袒的;与题材保持某种距离是需要 21 的。但是,虽然对动机、道德、社会法规以及整个文明的理解并不需要接受甚至同情它们,但这种理解也需要以"哪些价值对这些个体或群体是重要的"这一看法为前提,即使这些价值可能被发现是令人厌恶的。而这种理解依赖于一种有关人性和人的需要的观念,这种观念进入历史家自己的伦理、宗教或美学视野中。价值,特别是制约着历史家搜集事实的那些道德价值,以及他们在其中展示这些事实的眼光,被他们所使用的语言传达出来,而且是不自觉地被传达出来,正像它们同样被任何一个试图理解与描述人类的人传达出来一样。我们用于判断历史学家著作的标准,原则上并非也不需要不同于那些我们借以判断其他研究与想像领域的专家的标准。在批评那些处理人类事务的作者的成就时,我们不可能将"事实"与其意义断然分开。"价值进入事实并成为其组成部分。我们的价值是我们作为人的那些配置的基本成分。"这些话不是我说的。说这些话的不是别人,正是卡尔自己(读者对此一定大吃一惊)。[22] 我原本是能对这个命题作不同阐述的,但我觉得卡尔的话已经足够了。我想用他自己的话来反驳他对我的指控。

很明显,历史学家没有必要像卡尔错误地认为我希望他们做的那样,去正式地声明他们的道德判断。作为历史学家他们

---

[22] E.H.卡尔:《历史是什么?》,第125页。

没有义务告诉读者希特勒危害了人类，而巴斯德有益于人类（或者无论他们举什么例子）。正常语言的使用本身不可能不透露作者关于什么是常规什么是反常、什么是重要什么是琐碎、什么令人喜欢什么令人沮丧的想法。在描述已发生的事情时，我可能说成千上万人被残酷处死；或者换一种说法，说他们遭受毁灭、牺牲生命、被屠戮；或者简单地说欧洲的人口减少了，人口的平均寿命降低了，许多人失去了生命。所有这些对已发生的事情的描述没有一个是完全中性的：它们全都携带着道德含义。不管他多么小心地使用纯粹描述性的语言，历史学家之所言迟 22 早会传达他的态度。超脱本身就是一种道德立场。使用中性语言（“希姆莱使好多人窒息而死”）本身便传达着自己的伦理语气。

我并不是说关于人类的严格的中性语言是无法获得的。统计学家、情报编辑者、研究部门、某种类型的社会学家和经济学家、官方记者、旨在向历史学家或政治家提供数据的编辑，都可能并被期望接近这种中性语言。但之所以如此，是因为这些行动并不是自主的，而是被指派向那些以自身工作为目的的人，如历史学家和活动家，提供素材。研究助理并不要求去选择和强调人类生活中哪些重要哪些不重要。历史学家无法避免这点，否则，他写出的东西将会与他、他的社会或别的文化视为中心或边缘性的东西毫无关系，因而也不再成为历史。如果历史就是历史学家提供的，那么任何一个历史学家都不能逃脱的核心问题便是（不管他是否意识到）：我们（以及其他社会）是如何到达今天这个境地的。这个核心问题 eo facto（实际上）必然要求对社会、人的性质、人的行为的根源、人的价值与价值尺度有某种特殊的洞见，而这种洞见却是物理学家、生理学家、体质人类学家、语法学家、数量经济学家或某种类型的心理学家（例如为别

人的解释提供资料的人)能够避免的。历史学不是附属性活动;它试图为人的行动与苦难提供尽量完整的描述;称人类为人就是把我们能够识别出的那些价值赋予他们,否则对我们来说他们就不是人。因此,对于什么重要、在多大程度上重要这些问题,历史学家(无论他做不做道德说教)没有办法不采取某种立场。这就足以使得"价值中立"的史学观念,即历史家是 ipsis rebus dictantibus[23]的抄写者观念,成为一种幻觉。

这也许就是阿克顿强烈反对克莱顿的理由:并不是因为克莱顿使用人为的非道德词汇,而是因为他在使用这些词汇描述博尔吉亚家族及其行为时,实际上为他们进行了开释;不管他做得对还是不对,他还是这样做了;中立也是一种道德态度,而且认识到它的这种本性也是一种道德态度。阿克顿坚信克莱顿是错的。我们可能要么同意阿克顿要么同意克莱顿。但无论我们站在哪一边,我们都在陈述与传达(即使我们宁愿不直陈)一种道德态度。让历史学家描述人的生活,却又不根据穆勒所说的人的永恒利益来描述他们生活的意义,无论作何理解,都构不成对其生活的描述。要求历史学家尝试想像性地进入其他人的经验却又禁止他们表现道德理解,这是让他们只陈述他们所知道的一小部分,而剥夺他们工作的人性含义。事实上这是我对于卡尔那种反对道德说教的坏习惯的道德说教所要说的一切。 23

毫无疑问,下述观点仍然是值得讨论的:存在着客观、永恒且普遍的道德与社会价值,不受历史变迁的影响,任何一个理性之人的心灵只要选择正视它们便可以接近它们。不过,理解某人自己时代或其他任何时代的人的这种可能性,以及人类不同

---

[23] "让事实自己说话",这个短语首次出现于查士丁尼的《汇编》,在 1.2.2.11.2。

部分之间交流的可能性，依赖于某些共享价值的存在，而不仅仅依赖于共有一个“事实的”世界。后者是人类交往的必要的但不是充分的条件。那些与外在世界隔离的人被描述为反常的，或者在某种极端的场合，被描述为神经错乱的。同样的情况——这正是问题症结之所在——也适用于那些远离共享的公共价值世界的人。一个人宣称他曾经知道好坏之分却又说自己忘掉了它们，这样的人是不足为信的。如果他可以信赖，也应该被恰当地认为是精神不健全的。但是这种情况也适合于这样一种人，他不单不赞成、欣赏或宽容，而且事实上无法理解其他任何人都可能会有的反对意见，例如，对于毫无理由地屠杀任何蓝眼睛的人的法令的反对。他也许可以算作心智不全的人的活标本，这样的人算起来可能不足六人，或者想想大概也就只有恺撒之类。对这样一种错乱的标准（而不是描述性）检验，所依赖的是什么给予诸如自然律这样的学说以可信性，特别是在那些拒绝给它们以任何先验地位的版本中。对共享价值的接受（至少对其不能再少的最小部分）进入我们对于正常人的理解之中。共享的价值能将关于人类的道德基础的概念与诸如习俗、传统、法律、24 风俗、风尚、礼仪的概念区分开来。有了这些价值，所有这些广泛的社会历史、民族、地方差异与变化，便不再被视为奇怪或反常的、极端自我中心、不健全或根本不可取的；更不会被认为在哲学上是有问题的。

任何一种高于纯粹编年记述、涉及选择与重点的不平等分配的历史著述，都不是全然 wertfrei[24] 的。那么是什么把被正当地谴责为说教的东西与那种似乎无法逃脱的对人类事务的一定程度的反思区别开来呢？并不是它的公开性：在不赞成作者观

㉔ “价值中立”。

点的人眼中，仅仅从表面上选择中立语言可能显得更具说教性，不过是更内在一些而已。在论历史的不可避免性的文章中，我想我已经讨论了偏见与私心的含义。我只能重复说我们只能根据与那些被传达的、人类共通的核心价值的接近程度来区分主观的赞赏与客观的赞赏，也就是说，出于实际的目的，根据与大多数人在绝大多数地点与绝大多数时间内共享的那些价值的接近程度来区分。很明显这不是绝对和严格的标准；存在着变数，因此存在着不能忽视的（和明显的）民族的、地方的、历史的特殊性，存在着偏见、迷信、文饰以及它们的非理性的影响。但是这个标准不全然是相对和主观的；否则，人的概念将变得太不确定，而被无法沟通的规范性差异所分裂的人与社会，就会全然无法越过时空与文化距离而沟通。

道德判断的客观性似乎依赖于（几乎是存在于）人类回应的持久程度。这个观念从原则上说不能被弄得太尖锐和不可更改。它的边缘仍然是模糊的。道德范畴以及一般的价值范畴远不像关于物质世界的知觉那样坚实与难以磨灭，但是它们也不像有的作者在对抗经典的客观主义教条时常常假定的那样相对与流动。最小量的、共享的道德基础，即相互关联的概念与范畴，对于人类的交往来说是根本性的。不管它们多么易变，也不管它们在什么力量的影响下会作多大改变（这些是经验问题），25 在道德心理学、历史学与社会人类学的领域内，这些范畴是什么，乃是有趣的、重要的和没有得到充分探讨的问题。在我看来，做出再多的要求便超出了可交流的人类知识之外。

第三，我被指控假定历史学处理人的动机与意图，面对于这些东西，卡尔希望代之以“社会力量”。对这个责难我表示服罪。我必须再说一遍，任何人只要讨论的是人，就注定要考虑动机、目的、选择以及专属人类的特殊人类经验，而不是只考虑在有感

觉、有生命的人类身上所发生的一切。无视非人因素的作用，无视无目的的人类行为后果的影响，无视人常常不能正确理解他们自己的个体行动及其根源这个事实；在解释事件的发生及如何发生时在非常字面与机械的意义上不作更深的因果性探究——所有这些都是荒谬地幼稚与琐碎的（不要说蒙昧主义了），我从不主张如此。但是无视动机产生的背景以及动机在行动者面前展开的可能范围（它们绝大多数从未实现，有些则根本无望实现），无视人类——在我看来他们的世界、他们自身以及他们的眼界与价值（幻觉连同其他一切）只能根据他们自身来理解——思考与想像的广度，就不再存在历史著述。在形成事件的过程中，这个或那个人的个人影响到底有多大作用，我们也许会对此争论不息。但是试图将个人行为归结为那些非人的"社会力量"的行为（它们是不能进一步分析为马克思所说的创造历史的个人的），乃是统计学的"物化"，一种官僚与管理者的"虚假意识"，这些人无视所有不能量化的东西，因此在理论上是荒谬的，在实践上是非人道的。

药方会引起新的疾病，而不管这些药方能不能治愈它们正在治疗的疾病。对人类说他们是他们很少或无力控制的非人力量的玩物，以此来恐吓人类，纵然诡称为了杀死别的虚构之物——超自然力量、全能的个人与看不见的手等等观念——也不过形成了新的神话而已。这等于是虚构实体，宣传对事件的不可改变的模式的信念，而对于这些模式，经验的证据至少是不充分的；这种做法虽然放松了个体的人格责任的重担，却在一些人当中产生了非理性的被动性，并在另一些人当中产生了非理性的狂热的主动性；因为没有什么东西比这样一种确定性更激动人心：星辰都为自己而战、"历史"、"社会力量"和"历史潮流"都站在自己一边，背负着自己向上、向前。

26

对这样一种思考与说话方式进行揭露，是现代经验主义的一大成就。如果我的文章有什么论战锋芒的话，那就是对诸如此类的形而上学构造物的不信任。谈论人却仅仅根据统计概率而无视人之为人的特殊性——评价、选择、不同的生活见解——乃是对科学方法的夸张的使用，一种没有道理的行为主义，其误入歧途的程度不亚于诉诸想像性的力量。前者有其地位；它描述、分类、预测，即使并不做出解释。后者虽然解释，但是以一种超自然的，我称之为新物活论的词汇来解释。我怀疑卡尔维护这些方法时从不感到于心不安。但是在他对 naiveté（天真）、矫矜、民族主义、阶级、人格说教的空洞的反驳中，他放任自己驶达另一极端——非人格的黑夜，人类在其中被分解为抽象力量。我对这种力量的激烈反对导致卡尔认为我赞同相反的荒谬极端。他的这种假定，即只能在这些极端中选择其一，乃是一种基本的谬误，而他（还有别人）对我的真实的与虚构的观点的激烈批评，全都源自这个谬误。

在此我想再一次重复我从未放弃的一些基本观点：因果律是可以运用于人类历史的（对不起卡尔，我认为否定这个命题就是心智不健全）；历史并不主要是个人意志间的“剧烈冲突”；[25] 知识，特别是那些在科学上已经确证的规则，会使我们更有效率[26] 并扩展我们的自由，这种自由易于被知识所培育的无知、幻觉、恐惧与偏见所遮蔽；[27] 许多经验证据表明，自由选择的疆域 27

[25] 这是克里斯托弗·道森在其对《历史的不可避免性》的评论中归于我的观点。其文见《哈佛法律评论》第 70 卷（1956—1957），第 584—588 页，所引在 587 页。

[26] 戈登·勒夫（上文第 7 页注）、J. A. 帕斯摩尔（见上文第 12 页注⑬）和克里斯托弗·道森（见前注），还有一些马克思主义作家将相反的立场归于我，这些人中有一些明显是好意，这使我认识到我显然没有充分表达清我的观点。

[27] 虽然不是全部如此，参见我的文章《自由立于恐惧与希望》（收入本书）。

远比过去许多人假定的要狭窄，现在也许还有人错误地相信这个疆域很大；[23] 历史的客观模式，在我看来，甚至是可以辨识的。我必须重复，我惟一关心的是申明，除非这些规律与模式容许某种自由选择，而且不仅仅是那种其本身完全由前在条件决定的选择所决定的自由行动，否则，我们就必须重建我们相应的现实观；这项任务比决定论者认为的要更为艰难。

决定论者的世界，至少在原则上，是可以理解的：在其中，欧内斯特·内格尔所谓的属于人类意志力的作用的一切将仍然是完整的；人的行为将仍然受道德褒贬的影响，而他的新陈代谢（不管怎么说）则不直接受这种道德褒贬的影响；[24] 人们将继续按美丑来描述人与事，按有益与有害、勇敢与怯懦、高贵与渺小来评价行动。但是康德说，如果支配着外部世界的现象最终支配着存在的一切，那么道德——在他的意义上——便会被废止；另一方面，在论及道德责任观念所假定的自由概念时，康德采用了非常激烈的手段来拯救这种观念。我觉得康德至少显示了他对至关重要的东西的深刻把握。他的解决是不清楚的，也许是站不住脚的；但是尽管这种解决遭到拒绝，问题依然存在。在因果性地决定的系统中，通常意义上的自由选择与道德责任观念便不复存在了，至少是没有用了。行动的观念也将不得不重新考虑。

我认识到这个事实：有些思想家在解释诸如责任、有罪性、自责等概念与严格的因果决定相一致时，似乎没有任何理智上的不安。他们至多把持不同意见者的抵制解释为将因果性与某

---

[23] 我明确地说到了这一点，见下文第120，122，124—126，134—135页。

[24] 参见H.P.里克曼：《历史学的视野》，载《赫伯特杂志》，第56卷（1957年10月—1958年7月），1958年1月，第167—176页，在169—170页。

种强迫相混淆了。强迫挫伤我的愿望，但是当我满足这些愿望 28 时，我肯定是自由的，虽然我的愿望本身是因果性地被决定的；如果它们不是如此，如果它们不是我的一般倾向或我的习惯因素或生活方式的结果（它们可以用纯粹的因果性词汇来描述），或者，如果这些愿望不完全出自物理的、社会的或心理的原因，那么，肯定存在着一种打破因果链的纯粹机会或随机因素。但是（论证继续）随机的行为难道不正好是自由、合理性与责任的对立物吗？而这些选择项似乎已经穷尽了所有可能性。没有原因的选择，这种观念就像某种从虚无中产生的东西，肯定是无法令人满意的。但是（我不需要再作论证）这些思想家所容许的惟一候选方案——因果性的选择包含着责任、功过等等——同样是无法接受的。

这个困境在两千多年里使思想家们陷入分裂。有些人仍然受其折磨或至少感到困惑，就像早期斯多噶派一样；其他人则觉得什么问题也没有。它有可能，至少部分地，起源于将机械模式运用于人的行动；在一种场合，选择被理解为因果系列中的纽带，这种因果系列的典型情形便是机械过程的做功；在另一种场合，即系列中断的情况下，仍然用高度复杂的机械论来解释。没有一种图景能很好地切合于实际情况。我们似乎需要一个新的模式、一个图式，把明显的道德意识从强迫性的传统讨论的构架所提供的普罗克汝斯忒斯之床中拯救出来。打破旧的、阻塞性的类比或（用一个熟悉的词）不适当的语言游戏规则的所有努力，至此都是不成功的。这需要至今尚未出现的第一流的哲学想像。怀特的办法——将观点的冲突归结为价值的不同尺度或道德用法的多样性——在我看来并不是出路。我不禁怀疑，他的观点是更大的理论的一部分，按照这种理论，对决定论或者任何别的世界观的信念，都是或都依赖于某种大范围的、关于如何

处理思想或经验之某一领域的实用决定(progmatic decision),这种决定的观念基础是:哪一套范畴能产生最好的结果。纵然我们接受这个观点,也难以协调诸如因果必然性、可避免性、自由选择、责任等等观念。我并不声称我驳倒了决定论的结论;但是29 我也看不出我们为什么非得接受这些结论。无论是诸如此类的历史解释观念,还是对科学方法的尊敬,在我看来都不必然蕴含着这些结论。

以上说法概括了我与欧内斯特·内格尔、莫顿·怀特、E. H. 卡尔、古典论决定者及其现代弟子的分歧。

二 积极自由与消极自由

就社会与政治自由而言,有一个问题并非全然与社会和历史决定论问题无关。我们假定需要一个自由选择的领域,这个领域的缩小是与任何堪称政治(或社会)自由的东西不相容的。非决定论并不必然意味着人事实上不应该被当做动物或事物那样对待;政治自由,和选择自由一样,也不是内在于这种人的观念中的;这是一个历史地成长起来的、有确定疆界的领域。它的疆界问题,甚至疆界这个概念是否可以适当地使用,产生了争议,冲我而来的大多数批评都集中于这些争议之上。主要争议可以概括为三条:(1)我在积极自由与消极自由之间所做的区分是不是似是而非的,或者无论怎么说,是否太尖锐了;(2)"自由"这个词是不是能够像我的一些批评者希望的那样,延伸得很广泛而又不伤害它的重大意义乃至使之逐渐成为无用之词;(3)为什么政治自由应该被视为价值。

在讨论这些问题之前,我想纠正一下《两种自由概念》初版中的一个实实在在的错误。虽然这个错误并未削弱这篇文章所

做的论证,也不与之发生冲突(在我看来,它似乎增强了这些论证),但是我仍然觉得这是一个错误的立场。[30] 在《两种自由概念》[31] 的初版中,我把自由说成是不存在阻碍人的欲望得到满足的障碍。这是这个词通常的、可能是最通常的意义,但是它并不 30 代表我自己的立场。因为如果自由——消极地说——单纯就是不受阻止地做自己愿意做的不管什么事情,那么,获得这种自由的方法之一便是消灭自己的欲望。我在文章中对这种定义以及整个这种思想路线提出了批评,却没有意识到这是与我由以开始的阐述不一致的。如果自由的程度可由欲望的满足来衡量,那么,我可以通过有效地消除欲望来增进自由,就像可以通过满足欲望增进自由一样:我可以通过促使初始欲望——这些欲望是我实际上难以满足的——丧失的办法来给予某人(包括我自己)自由。我可以将它们"内化"来取代抵抗与清除加之于我的压力。这正是爱比克泰德说他作为一个奴隶可能比其主子更自由时所做的。通过无视、遗忘"战胜"它们,对它们变得没有意识,我能够获得平和与宁静,一种对于压迫着别人的恐惧与仇恨的高贵的解脱。这的确是一种意义上的自由,但不是我想要说的那种意义。(根据西塞罗的记述)当斯多噶圣者波西多纽病人膏肓时说,"疼痛,来吧,不管你怎么强烈,我都不会恨你"[32],他借此接受并获得与"自然"的同一;而同一于宇宙"理性"的自然,不仅使其痛苦不是不可避免的,而且是合理的。他所获得的那

[30] 我的讲座的一个慷慨而敏锐的匿名评论者(理查德·沃勒姆)在《泰晤士报文学副刊》(《百年之后》,载 1959 年 2 月 20 日,第 89—90 页)第一个指出这个错误;他还作了其他使我获益匪浅的具有穿透力与建设性的批评。

[31] 牛津,1958:克拉伦敦出版社。参见上文第 xxxii 页。

[32] 西塞罗,《图斯库兰辩论》,2.61。'Nihil agis, dolor! Quamivs sis molestus, numquam te esse confitebor malum.'

种自由，其意义并不是自由的基本含义。自由的基本含义是，如果人们被囚禁或从字面上讲被奴役，他们就失去了自由。斯多噶意义上的自由，不管多么崇高，必须与被压迫者或压迫性的制度实践所截削或毁坏了的那种自由分别开来。[33] 我乐意再一次承认卢梭的洞见：知道枷锁的性质比用鲜花装饰它们要好。[34]

精神的自由，如道德胜利，必须与自由的更加基本的意思以及胜利的更加日常的意思区分开来，否则将有陷入在理论上混乱、在实践上以自由的名义为压迫辩护的危险。明显存在着这样一种意思，教导人如果他不能得到他所要的，那么就必须学会要他所能得的。这也许会促进他的幸福与安全；但这不会增加他的公民自由或政治自由。我使用自由这个词的含义并不仅仅是包含挫折之不存在（这可以通过消灭欲望来获得），而且包含可能的选择与活动的阻碍之不存在，即通向人自己决定遵循的道路的阻碍之不在。这种自由最终并不取决于我是否出发或能走多远，而取决于多少扇门是打开的，它们是如何打开的，也取决于它们在我生命中的相对重要性，尽管从字面上说不可能以

31

---

[33] 罗伯特·瓦尔德在《威权主义与极权主义：对权力问题的心理学评论》中对这一主题作了富有启发性的讨论。文见乔治·B. 威尔伯和维那·门斯特伯格编：《心理分析与文化：热兹·罗谢姆纪念集》（纽约，1951；1967 年重印），第 185—195 页。他说到把超我改造成“内化的”外在压力，并在威权主义与极权主义之间作了富有启发性的区分。威权主义服从权威但不接受权威的秩序与命令，极权主义则还包含着对独裁者强加的体系的内在遵从，因此极权政府，强调教育与学说的内化（indoctrination），以区别于纯粹的外在服从这个人们熟悉的邪恶过程。当然，在斯多噶主义所提倡的吸收理性法则的世界，与非理性运动或专断的独裁者的世界之间，存在着根本的差异。但是它们的心理机制是相似的。

[34] 这个观点由我的一个批评者很好地提出，见 L. J. 麦克法伦《论两种自由概念》，载《政治学研究》第 14 卷（1966），第 77—81 页。在这篇激烈但公允且有价值的讨论中，麦克法伦说，知道一个人的枷锁往往是自由的第一步，如果这个人对枷锁处于无知状态或者热爱这些枷锁，那么他永不会获得自由。

任何定量的方式来测量这种重要性。[35] 我的社会或政治自由的范围在于我的选择(不仅是现实的,而且包括潜在的)的障碍之不存在,即当我决定行动时能以这种方式或那种方式行动。同样,这样一种自由的缺乏要归咎于这些门的关闭(或者它们无法打开),作为其有意或无意的结果,也是可变的人类实践与人类能动性作用的关闭;虽然只有当这些阻碍性行动被故意筹划(或许伴随着它们可能阻塞道路的意识)时,它们才能够适当地称作压制。除非同意这一点,否则,斯多噶派的那种与残酷的政治暴虐相容的自由概念("真实"的自由即是道德上自主的奴役状态),就只能是混淆论题。

在什么时间、什么环境下,这种意义上的个人自由观念在西方首先变得明确,这是个有趣的但也许有点无关的历史问题。在古代世界,我没有发现令人信服的证据说它得到了清晰的阐释。[36]我的一些批评者对此表示怀疑,但是除了指出像阿克顿、杰里内克、巴克这些声称在古希腊发现了这种理想的作者以外,他们中的有些人也更恰当地援引希罗多德记载的在伪斯麦迪斯死后欧塔涅斯的提议、伯里克利在《阵亡将士演说》中对自由的著名赞词以及尼西阿斯在叙拉古之战前(见修昔底德)的演说,以此作为希腊人至少对个人自由拥有清晰观念的证据。我必须承认我没有发现这些是结论性的。当伯里克利和尼西阿斯将雅典公民的自由与不民主的城邦的臣民的命运相比较时,他们所说的(在我看来)仅仅是雅典公民在自我管理意义上所享受的自由,他们不是任何主人的奴隶,他们出于对城邦的爱而不需要受

32

㉟ 参见下文177页注释⑲。

㊱ 伯林对古代世界自由的更充分讨论,参见《希腊个人主义的兴起》,收在本书中。——英文版编者

强制，不在野蛮的法律与主子（如斯巴达和波斯）的大棒与鞭子下履行自己的义务。同样，小学校长也许会对他学校的孩子们说他们按照好的原则生活与行动不是因为他们被强迫如此，而是因为受忠诚于学校、“团队精神”、团结感或共同目的的激发；虽然在别的学校达成这些结果要借助对惩罚的恐惧与严厉的措施。但是在这两个例证中，没有一个人对这个问题进行深思：一个人能否不失面子、不被蔑视或不放弃自己本性地全然从公共生活中隐退，像伊壁鸠鲁后来倡议而犬儒派、苏格拉底的快乐派弟子也许在他之前就教导的那样，追求私人的目的，在自己个人的朋友陪伴下生活在自己的房间。至于欧塔涅斯，他既不希望统治别人又不希望被统治，这恰恰是亚里士多德的真正公民自由观念的对立面。也许这种态度在希罗多德时代就出现在非政治的思想家的观念之中：例如，在诡辩派安提丰那里，甚至还有苏格拉底本人的某些语气中。但它仍然处于孤立状态，直到伊壁鸠鲁时代也没获得发展。换句话说，在我看来，个人自由的问33题，即公共权力——不管是世俗的还是宗教的——通常都不得逾越的那个边界，在那个时代还没有清晰地出现；与这个边界相联系的那个核心观念，也许是资本主义文明最近的一个成果（如我在该讲座的倒数第二段中所说的），是价值网络中的一个因素，这个价值网络包括个人权利、公民自由、个人人格的神圣性、隐私与私人关系的重要性等。我并不是说希腊人没有在很大程度上享有我们现在称作个人自由的东西。[37] 我的观点仅仅是这个观念并未明确地出现，因此在希腊文化中没有居于核心地位，或者，在我们所知的所有其他古代文明中皆不居于核心地位。

社会发展的这个阶段的一个副产品或标志是，比如说，自由

---

[37] A. W. 戈麦等人为他们所提出的命题提供了丰富的证据。

意志的问题(作为意志行动问题的对立面)在斯多噶派之前一直没有被感觉到是个问题;由此似乎可以推论,在文艺复兴之前,多样性本身——以及相应的对一致性的厌恶——并不是一种突出的理想,或许根本就不是一种明确的理想,甚至直到十八世纪开始之前,它根本没有到达其完成的形式。似乎只有当生活形式与作为其一部分的社会模式,在长期被视为理所当然之后,终于被打破,继而被认识,最终成为有意识反思的主题时,这类问题才会产生。存在着人们为之争论、用武力对之表示赞成与反对的多重价值,它们在历史的早些时代并没有被提及,要么是因为它们被视为理所当然,要么是因为,不管出于什么原因,人们处于一种无法对之有所理解的状况之中。个人自由的更加复杂的形式之所以没有进入大众意识,可能仅仅是因为他们尚处于贫穷与受压迫的境地,处于吃不饱、穿不暖、没有充足居处和起码安全状态下的人,鲜少能关心契约与出版自由。

如果我乘此机会提到我认为的另一个误解,即将自由等同于行动本身,事情可能会变得更清楚些。比如说,当埃里希·弗罗姆在考虑了相当长时间以后说,真正的自由是统一、完整 34 的人格的自发的、理性的活动时,这事实上部分延袭了伯纳德·克里克[38] 的说法,对于他们我无法表示赞同。我所说的自由是行动的机会,而不是行动本身。如果,我虽然享有通过敞开的门的权利,我却并不走这些门,而是留在原地什么也不做,我的自由并不因此更少。自由是行动的机会,而不是行动本身;行动的可能性并不必然是弗罗姆与克里克将其等而视之的行动的动态实现。如果我对通往更加有活力与富足的生活的

---

[38] 出自他1966年在谢菲尔德大学的就职演说《作为政治的自由》(谢菲尔德,1966),重印于他的《政治理论与实践》(伦敦,1972)。

各种渠道持无所谓的态度——无论从另外的立场看这可能受到何种谴责——不应该被视为与自由的观念不相容，那么，我与这些作者的任何阐释都没有抵触。但是我担心弗罗姆会视这种弃权为缺乏人格完整的症候，而人格的完整在他看来对于自由是不可或缺的；而克里克则视这种冷漠为太惰性和胆小以至不值得称作自由。我觉得这些完整生活的斗士们所提倡的理想是值得同情的，但是将其等同于自由在我看来则是将两种价值异文合并了。说自由就是一般的行动使这个词涵义太宽；这似乎模糊与冲淡了核心的问题——行动的权利与自由，而对于这一论题，人类自有历史记录以来，便一直处于争论与战斗状态。

还是让我们回到自由的概念。我试图在两类问题间做出区分，这招致了我的批评者的大量批评。这两类问题是："我被谁统治?"以及"我被统治到何种程度?"不过必须坦率地说，我不认为这两个问题是同一的，或者说，我不认为这两类问题的区别是不重要的。我还觉得两种答案之间的区别，以及由此所带来的"自由"的不同含义之间的区别，既非常重要，也不容混淆。的确，我现在仍然认为这个问题无论在历史上还是在概念上，无论在理论上还是在实践中，都是核心的问题。

让我再说一遍，"积极"与"消极"自由，就我使用这两个词的35 意义而言，在开始时彼此并没有太大的逻辑距离。"是主人?"和"在什么范围内我是主人?"这两个问题是无法彻底分开的。我想自己做决定，而不想被别人指引；我的言行有着不可替代的价值，这源自一个事实：它是我的，而不是别人强加于我的。当然，

我不是也不期望是完全自足或全能的(从社会的角度说)。[39] 我无法清除我的道路上的所有源自我的同类的言行的障碍。我试图无视它们,把它们当作幻觉,或者"渗入"它们之中并将它们归入我的内在原则、良心与道德感;或者试图在日常事务中化解我的个人认同,如把自己视为一个更大的自我导向的整体中的一个因子。不过,尽管有这些超越与消解冲突及其他英勇抗拒的努力,但是,如果我不想欺骗自己,我得承认这个事实:与其他人完全和谐,是与自我认同不相容的;如果我不想在所有方面都依赖别人,我仍然必须拥有某个在其中我不被打扰、也可以指望不被别人轻易打扰的领地。于是这个问题就出现了:我主宰或必须成为主人的这个领地究竟应该有多大?我的论点是,历史地说,"积极自由"的观念(回答"谁是主人?"这个问题)与"消极自由"的观念(回答"我在什么领域内是主人?")是不同的;当自我的观念遭受形而上学的分裂,即一方面成为"高级"或"真实"或"理想"的自我,去统治另一方面的"低级"、"经验"或"心理学"的自我或本性时;分裂成作为主人的"至高自我"和低下的日常自我,分裂成为柯勒律治的大写"我是"(I Am)及其在时空中较少超验性的那些化身时[40],这种鸿沟就加大了。

内在紧张的真实经验可能是两种自我这种古老而普遍的形

---

[39] 有人说自由总是一种三重关系:我们只能试图从X那里获得做或成为Y的自由;因此"绝对自由"(all liberty)既是肯定的又是否定的,或者,有可能两者都不是。参见G.C.小麦克考伦:《消极与积极自由》,载《哲学评论》76卷(1967),第312—334页;重印于彼得·拉斯莱、W.G.伦西曼和昆丁·斯金纳编:《哲学、政治学与社会》第4辑(牛津,1972)。我觉得这是错的。一个反抗其枷锁的人或一个反抗奴役的民族不需要有意识地追求任何确定的未来状态。人不需要知道他将如何使用他的自由;他只希望清除束缚而已。同样的说法也适用于阶级与民族。

[40] 见柯勒律治:《文学传记》(1817)第12章,命题6—7,以及第13章倒数第二段。

36 而上学形象的根源，这种形象在语言、思想与行为中的影响是巨大的；然而，"高级的"自我有可能充分地与制度、教会、民族、种族、国家、阶级、文化、政党，以及更含糊的实体，如普遍意志、共同利益、社会的启蒙力量、最先进阶级的先锋队、神意的显露(Manifest Destiny)等相同一。我的观点是，在这个过程中，开始时作为自由学说的东西结果成了权威的学说，常常成为压迫的学说，成为专制主义的有益武器，这是一个在我们时代变得太熟悉的现象。我小心地指出，这同样有可能是消极自由学说的命运。那些在自我之间做出区分的二元论者中，有些人——特别是犹太教和基督教神学家，还有十九世纪的唯心主义的形而上学家——声称需要把"高级的"或"理想的"自我从这些阻碍中释放出来，比如说，从低级自我的"奴役"和干扰中释放出来；有些人看到这种体现于制度中的低级实体服务于非理性的或者邪恶的激情，服务于其他一些与阻碍"真实"或"高级"自我或"至高自我"发展的障碍相类似的恶力量。政治学说史(像新教教派史一样)就可能采取这种"否定"的形式。不过，问题在于，它在诸如早期的自由主义、无政府主义和某些民粹派著作中表现得相对少一些。而在大多数情况下，在形而上学倾向较重的著作家那里，自由不是被等同于真实自我在个人身上的实现，而更多是被等同于体现在比有限个体之经验时空存在更广泛的制度、传统和生活形式中的自我的实现。在我看来，这些思想家最常见的做法是把自由等同于这些成长与向前发展的、制度化("有机")生活形式的"积极"活动，而不是等同于仅仅("消极地")清除这些"有机体"前进道路上的障碍，更不用说把它视为铲除个人所受障碍的活动了——这种障碍的铲除，充其量也只被他们视为自由的条件，而非自由本身。

无疑要记住的是：消极自由的信念，与许多大而持久的社会

之恶是相容的，并且在这些恶的产生中起过作用（就观念影响行动而言）。我的观点是，它很少受到“极积自由”的更凶恶的斗士们惯常使用的那类论据与手法的捍卫与掩盖。对不干涉的倡导（如“社会达尔文主义”）当然也被用于支持政治与社会中毁灭性 37 的政策；而这些政策正是武装起来的强者、残忍者与缺乏道德原则者反对仁者与弱者，能干者与无情者反对缺少天赋者与不幸者的武器。狼的自由往往是羊的末日。经济个人主义与无节制的资本主义竞争的悲惨故事，我觉得已无需再强调。但是，鉴于我的一些评论者强加给我的那些令人吃惊的观点，我也许应该强调我的论点的某些部分。我必须澄清的是，无节制的自由放任的恶果，允许与鼓励这种恶果的社会与法律制度，导致了对“消极自由”的残酷违背，导致对包括自由表达与结社权利在内的基本人权（永远是一个“消极的”观念：一堵抵挡压迫者的高墙）的违背；而没有这些权利，可能还会存在公正、友爱甚至某种幸福，但不会存在民主。我也许应该强调（虽然我觉得这太明显无需再说）这类制度无力提供任何使有意义的“消极自由”可以被个人或群体行使的最低条件，而没有这些条件，这种自由对于那些在理论上拥有它的人来说，便根本没有任何价值。没有行使它们的能力，权利还有什么用呢？

我以前认为，关于个人自由在不受羁束的经济个人主义统治下的命运这个主题，关于大多数受损害者的状况，特别是城镇中那些在矿井下受到摧残而其双亲处于贫困、疾病与无知状态的孩子，已经被现代几乎所有严肃的著作家说得够多的了，在这种情况下，说穷者和弱者享有按其意愿花钱或者选择他们喜欢的教育（科布登、赫伯特·斯宾塞及其门徒曾以无比真诚的外表给予他们）的法律权利，无异于一种恶毒的嘲弄。

所有这些都是极度真实的。法律权利会与极端的剥削、残

酷与不公正相容。这种情况下，国家或其他有效的机构的干涉，既保证个人的积极自由，也保证他们最低限度的消极自由，就具有压倒一切的重要性。自由主义者像托克维尔、穆勒甚至本杰明·贡斯当（他对消极自由的赞扬胜过任何一位现代作者）对此并非没有意识。对于社会立法与计划、福利国家与社会主义，从消极自由的主张考虑与从积极自由的主张考虑，都可以作出有效的辩护，如果说在历史上并没有经常这么做的话，那是因为以消极自由为武器所反对的邪恶，常常不是自由放任，而是专制主义。但是这两种概念的兴衰大部分可以追溯到那些特定时期内特殊的、对群体或社会威胁最大的危险：一方面是过度的控制与干涉，另一方面是失控的"市场"经济。两种概念的每一种都有堕落为它被创造出来要去抵抗的那些恶的倾向。但是虽然自由主义的超个人主义目前不可能被称作上升的力量，但积极自由的修辞，至少是以其歪曲的形式，更引人瞩目，继续扮演着它在更大自由的外衣下掩护专制主义（无论在资本主义社会还是在反资本主义的社会）的历史角色。

38

作为对"谁统治我？"这个问题的回答，"积极"自由是一种普遍有效的目标。我不知道我为何被说成是对此表示怀疑的，或者，为什么有人认为我怀疑下面这条更进一步的命题：民主的自我管理是人类的一种基本需要，是某种有其自身价值的东西，无论它是否与消极自由的主张或任何其他目标相冲突；它具有内在的价值不仅仅是因为那些偏爱它的人所提出的理由，如贡斯当认为没有它消极自由就很容易被扼杀，或者如穆勒认为它是获得幸福的不可缺少的手段——但仅仅是手段而已。我只能重复，积极自由的观念因滥用——神化权威——而走向其反面的现象是常有发生的，而且是我们这个时代最熟悉的、最具压制性的现象。不管出于什么理由或原因，"消极"自由的观念（被理解

为对"我被统治到何种程度?"这个问题的回答),不管它的失控形式的后果多么具有灾难性,历史地看,从未受到其理论家扭曲,而相比之下,与它对应的"积极"自由,却常常远离其原意,变成晦暗的形而上学或社会性的邪恶之物;虽然积极自由可能会走向其反面,并会丧失与其清白起源的关联,但消极自由不管怎么说却更常见地保持原样。因此,在我看来,更有必要揭露积极 39 自由的偏离,而不是消极自由的偏离。

我不想否认,自十九世纪以来,无论是积极意义还是消极意义上的自由,都有可能以新的方式被剥夺,也的确曾经被剥夺过。在经济生产力扩张的时代,存在着剥夺两种类型自由的途径。例如,允许或促进这样一种状况,即整个群体与整个民族都逐渐地被剥夺利润,以使利润排他性地积累在别的群体与民族,即富者与强者的手中;这种状况反过来,又产生这样一些社会安排(它本身也是从其中产生的):人与人之间的墙变得更高了,个体与阶级发展的大门被关上了。这种状况有时是由公开的歧视性的社会经济政策造成的,有时是由操纵教育政策或其他影响舆论手段——如通过道德领域的立法或相似的措施;这些措施对人类自由的阻碍与削弱有时与更公然而残忍的直接压制的方法(奴隶制与禁闭)同等有效——造成的。对公开而残忍的直接压制,自由的最初捍卫者们是高声抗议的。[41] 40

[41] 这种公开的暴力在我们的时代并不少见,它往往在镇压专制统治与自由的敌人、解放迄今被奴役的人民与阶级这些高尚的旗帜下进行。在这方面,我同意A.S.考夫曼所说的大部分内容[《伯林教授论"消极自由"》,载《心灵》,第71卷(1962),第241—243页]。他的有些观点可以在马歇尔·柯恩稍早一些的攻击文章[《伯林与自由主义传统》,载《哲学季刊》,第10卷(1960),第216—227页]中找到。我希望,对考夫曼的反驳我已经作了回答。不过,有一点我必须持反对意见。他明显认为非人为地造成的约束或阻碍并不构成剥夺社会或政治自由的形式。我认为这种说法与政治自由——我惟一关心的自由——的通常意义是不相容的。考夫曼

让我把我迄今为止的立场再概括一下。一个人的消极自由的范围，可以说是一个关于有什么门、有多少门向他敞开，它们敞开的前景是什么，它们开放程度如何等等的函数。这个公式不应被推得太远，因为并不是所有门都具有同等的重要性，因为它们所开放的途径依它们提供的机会而定。因此，如何保证在特殊环境下自由的全面增长，自由被如何分配，特别是在一扇门的打开几乎不可避免地抬高一些阻碍而降低另一些阻碍的情况下；总之，如何在任何一个具体的情形中使机会最大化，这的确 41 是个折磨人的问题，无法用任何一种固定的规则来解决。[42]我主要想确定的是，不管它们之间有没有共同基础，也不管哪一个容

说（前引书，第241页），“对人类意志的障碍，在与共同体的权力关系模式无关的情况下”，并不构成对（政治或社会）自由的妨碍。不过，除非这种阻碍最终源于权力结构，它们似乎与社会或政治自由无关。我不明白一个人如何谈论“基本人权”（用考夫曼的措词）被他所谓“非人为的……干涉”侵犯的情况。如果我被绊倒，并发现我的行走自由成了问题，我肯定不会说任何一种基本人权遭受损失。不能区分阻碍自由的人为的与非人为的因素，在我看来，标志着对自由类型的更大混淆的开始，也是将自由的条件更错误地等同于自由本身的开始，我认为这是某些谬误的根源。

㊷ 大卫·尼科尔斯在一篇令人尊敬的概述《积极自由：1880—1914》[载《美国政治学评论》，第56卷（1962），第114—128页（见114页注8）]中，认为我在引证边沁的任何一项法律都是对自由的侵害时（见下文195页，注㊳）陷入了自相矛盾，因为在一个社会中某些法律增加了自由的总量。我看不出这项反驳的力量。在我看来每一项法律都剥夺了某种自由，虽然这可能是增加另一种自由的手段。它是不是增加了可以获得的自由的总体，还得依赖特定情形。即使是一项责令在某一领域任何人不得强制他人的法令，它虽然明显增加了大多数人的自由，但也侵害了潜在的土霸王与警察的自由。在这种情形中，侵害可能是非常合乎人们意愿的，但它毕竟是侵害。没有理由说支持法律的边沁有更多的意思。

易受到严重的歪曲，消极自由与积极自由并不是一回事。它们二者本身都是目的。这些目的有可能无法协调地相互冲撞。当冲撞发生的时候，选择与偏好问题就会不可避免地产生。在某一特定情形中，是不是要以牺牲个人自由为代价来促进民主？或者牺牲平等以成就艺术、牺牲公正以促成仁慈、牺牲效率以促成自发性、牺牲真理与知识而促成幸福、忠诚与纯洁？我想提出的简单的观点是，在终极价值无法调和的情况下，从原则上说，是不可能发现快捷的解决方法的。在这些情形中理性地做决定就是根据普遍的理想，即根据一个人、一个群体或一个社会所追求的整个生活模式来做决定。如果在特殊的场合这两种自由的要求被证明是不相容的，而如果这就是同样绝对、同样不可公度

在他的文章中(第121页，注63)，尼科尔斯引证了T.H.格林(在他的《"自由主义立法与契约自由"讲演》中的话)："仅仅清除强制，仅仅让一个人做他愿意做的，这种情况本身还不构成真正的自由……真正自由的理想是最大程度地使人类社会所有成员的能力得到最大发挥。"(见T.H.格林：《政治义务原理讲演集及其他著作》，保罗·哈里斯与约翰·莫罗编，剑桥，1986，第199—200页)。这是积极自由的经典陈述，而且其关键词语，当然是"真正自由"、"最大程度"。我也许没有必要再扩大这些词的致命的模糊性。作为一种正义的呼吁，作为对这样一种丑恶假定——在他那时代劳工在与其雇主谈判时(在任何与之相关的问题上)是自由的主体——的驳斥，格林的文章几乎是完美的。从理论上说，工人也许享受广泛的消极自由。但是既然他们缺少实现它的手段，它就仅是个空头支票。因此我没发现我与格林的主张有分歧之处；我反对的仅仅是关于两种自我的形而上学学说——个体之水必须流入社会之河之说，一种常常用于支持各色各样专制主义的二元论谬见。当然，我不想否认格林的观点特别具有启发性；而且这种观点支配了过去一百年左右欧洲与美国的许多自由主义者。不过，词语是重要的，一个作者的意见与意图不足以使在理论或在实践上对词汇的错误使用变得无害。这方面，自由主义的记录并不比其他政治思想流派更好。

的价值冲撞的实例，那么，更好的办法是直面这个理智上恼人的事实而不是无视它，或自动地将它归咎于某种我们无法通过技巧或知识的增长来消除的缺陷，就像孔多塞及其弟子们所做的那样；或者，更坏地，完全压制这些竞争的价值中的某一个，借口它是与同它相敌对的价值同一的，结果是曲解了两者。不过，在我看来，那些要求最终答案——不惜一切代价追求整齐划一——的哲学一元论者以前和现在正在做的正是这些。当然，我说这些并不是要反驳以下命题：知识与技巧的运用在某些特殊的场合，能够导致令人满意的答案。当这些困境产生时，说要竭尽全力解决它们是一回事，而说存在先验的、原则上可以发现的正确而具有结论性的方案——这似乎是旧式的理性主义形而上学所要保证的——则是另一回事。

42 因此，当我的另一个批评者戴维·斯皮茨[43]坚持说疆界不是落在积极与消极自由之间，而是"在于确定哪一种特殊自由与伴生的约束所形成的复合体更有可能促进那些在伯林的理论中明显地属于人类的价值"时，在他有趣且富有建设性的评论中，他声称这个问题取决于一个人的人性观或人类目标观（这是因人而异的），对此我没有异议。但是当他继续说，在我试图处理价值的相对性时，我退到了 J.S. 穆勒的观点，在这个重要问题上，他看来是弄错了。穆勒坚信的好像是这些：在价值判断领域内存在着能够达到的、可交流的客观真理；但是除非一个社会能够为个人自由，特别是研究与讨论自由提供充分的空间，否则，发现这种真理的条件是不存在的。这纯粹是经验主义形式下的老式客观主义的命题，附带一个特殊的要求：个人自由是获得这种

[43] 戴维·斯皮茨：《自由的性质与限制》，载《异议》，第8卷（1961—1962），第78—86页。

终极目标的必要手段。我的观点根本不是这样的。我的观点是，既然有些价值可能本质上是相互冲突的，那么，原则上可以发现所有价值都能和谐相处的模式这样一种观念，便是建立在关于世界本质的一种错误的、先验的观念之上。

如果在这点上我是对的，那么无法逃避选择便是人类状况；而且他们之所以无法逃避选择并不是因为哲学家很少看不到的那些明显的理由，即存在着多种可能的行动路径和值得过的生活形式，因此在它们之间做出选择便是理性或能够做出道德判断的表现；他们无法逃避选择的一个更核心的理由（这个理由在日常的意义上是概念性的，而不是经验性的）在于，目的是相互冲撞的，人不可能拥有一切事物。随之而来的推论是，理想的生活，在其中所有有价值的东西都不会丧失或牺牲，所有合理的（或者高尚的，要么就是合法的）愿望都能够真正得到满足，这样一种观念，这种经典的见解，不仅是乌托邦，而且是自相矛盾的。于是，选择的需要，为着一些终极价值而牺牲另一些终极价值的需要，就成为人类困境的永久特征。如果这种说法是对的，那么它将破坏所有这些理论——根据这些理论，自由选择的价值源自这样一个事实：没有自由选择，我们就不可能获得完美的生活；这些理论暗示，一旦达到这种完美的生活状态，在候选方案中选择的需要便不再存在。按照这种说法，选择，就像政党制度，或者对执政党候选人的投票否决一样，在完美的柏拉图式的、神权政治的、雅各宾式的或共产主义的社会中将被废弃。在那里，基本分歧的任何复发表现都是错误与邪恶的表征。因为，既然不存在欺骗的幻觉、冲突、不协调和不可预计的新事物，对于完全理性的人，便只存在一种可能的道路；在康德所谓神意的宇宙中，任何事物都是不动的和完美的。 43

不管这个平静的无浪之海是否可以理解，但它与我们惟一

据以理解人的那种本性、与人的现实价值的世界是不相似的。如果事情就像有记录的人类史以来我们所知与曾知的那样，那么，选择的能力便是理性的固有成分，假如理性指的是理解现实世界的正常能力的话。只要自己能够得到的东西，不受可选方案的引诱，从不追求互不相容的目的，这等于在没有摩擦力的介质中运动，生活在一个万事如意的幻想状态。把这种状态作为理想提出来，是不人道的，是把人当做A.赫胥黎著名的极权状态下被洗脑的、自我满足的动物。压缩人的选择范围，在一种根本的、康德式的而不仅仅是功利的意义上，是对人的伤害。使最广泛的选择成为可能的条件必须适应——不管多么不完美——其他的需要，如社会稳定、可预测性、秩序等等，坚持这个事实并不降低这些条件的核心重要性。存在着最低水平的选择机会——不仅仅是理性的或高尚的选择机会；低于此限度，在任何有意义上，人的活动都不是自由的。的确，个人自由的呼喊往往隐藏着对特权的欲望，或者对压迫与剥削权力的欲望，或者单单出于对社会变迁的担心。但是，对整齐划一、因循守旧与生活刻板机械的现代恐惧也并非没有基础。

至于价值的相对性与主观性问题，我在想光就论证而言，这点是不是被哲学家们夸大了：人及其观点的变化是不是像所描述的那样随时空的广泛延伸而有着那么大的不同。但是在这一点上——人的价值有多固定、有多"终极"、有多普遍与"基

44 本"——我感觉不到确定性。如果价值在文化与时代之间的差异太大，沟通就难以进行，而我们的历史知识就会成为一种幻觉。当然，社会相对性的概念主要由以产生的历史社会学的发现也是如此。怀疑论被推到极端，会通过自我驳斥而自我挫败。

至于实际上我们视何种价值为普遍的与"基本的"，也就是为同样的道德与人性概念所预先假定(如果这是一种正确的逻

辑关系的话），在我看来这是个准经验的问题。也就是说，要回答这个问题，我们必须转向历史学家、人类学家、文化哲学家、各种社会科学家，转向研究整个社会的中心观念与核心行为方式的学者，这些观念与方式既表现在纪念物、生活形式、社会活动中，也表现在法律、信仰、哲学、文学这些更明显的信念表达之中。我把这个问题描述为准经验的，因为支配着有记录历史的大部分生活与思想的那些概念与范畴是难以忘记的，在实践上也是不可能忘记的；在这方面，它们与自然科学的更加灵活与易变的建构与假说是不同的。

还有一个值得重复的问题。在自由与行使自由的条件之间做出区分是重要的。如果一个人太穷、太无知或太软弱以致无法运用他的合法权利，那么这些权利所赋予他的自由对于他就等于是无。但是这种自由并不因此就被废止了。促进教育、健康、公正，提高生活水平，为艺术与科学的发展提供机会，防止反动的政治、社会、法律政策或武断的不平等，便变得非常紧迫，因为这样做并不直接指向促进自由本身，而是指向这样一些状态，在其中，拥有这些东西本身就是有价值的；或者是指向独立于它的那些价值。但是，自由是一回事，自由的实现条件则是另一回事。举个具体例子：我觉得仅仅为了取消社会地位差别，在任何国家引入统一的初级与中等教育体系都是可取的，这些差别在目前的西方国家如英国，是因为学校的社会等级制的存在而被创造与促进的。如果我被问及为什么我要相信这点，我将给出斯皮茨[44]提到的那些理由，如：社会平等的内在要求；由现行教育制度（这种教育制度受父母的财力或社会地位而不是受孩子 45

[44] 戴维·斯皮茨：《自由的性质与限制》，载《异议》，第8卷（1961—1962），第80页。

的能力与需要制约)所创造的地位差别的恶果;社会团结的理想;促进尽可能多的人,而不光是特权阶级成员身心健康的需要;以及更重要的,向最大多数孩子提供自由选择机会的需要,这种机会正是教育平等要增加的。

如果我被告知这将严重剥夺那些主张这方面权利不受干涉的父母的自由——允许为自己的孩子选择学校类型,确定孩子得到培养的智识、宗教、社会和经济条件,是一项基本的权利——我不准备完全无视这点。但是我想坚持当价值(就像在这里)真正发生冲撞的时候,我们必须做出选择。在这个例子中,这种冲撞产生于这些需要之间:某些父母保持现存的为其子女择校的权利的需要;促进其他社会目的的需要;以及为那些缺乏条件的人提供条件的需要——有了这些条件,他们才能行使他们虽在法律上拥有但因为没有这些机会而无法运用的权利。这并不光是一个学究气的区分,因为如果它被忽视,选择的意义与价值就会被降低。在他们热心于创建一种单是自由就真正具有价值的社会与经济状态时,人们很容易忘记自由本身;而如果它被记得,它又容易被推到一边,从而为那些改革者和革命者所着迷的另一些价值腾出空间。

必须一直牢记的是,尽管缺少足够物质保障、健康与知识的自由,在一个缺乏平等、公正、互信的社会里,有可能事实上变得

46 无用,但相反的情况却是灾难性的。提供物质必需品、教育以及这样一种平等与保障,类似于为学校里的孩子们或神权国家里的平信徒提供的那种平等与保障,并不是扩展自由。我们生活在一个以制度(左右两翼)为特征的世界,这些制度所做的或试图做的恰恰就是这些;而当它们称此为自由时,就像说乞丐有法律权利购买奢侈品一样,是个大骗局。陀思妥耶夫斯基《卡拉玛佐夫兄弟》中关于宗教大法官的著名寓言想要表明的正是,家长

制虽能为自由提供条件，却压制自由本身。

更一般的考虑如下。如果我们想根据理性来生活，那么我们必须遵守规则或原则；“合乎理性”的意义即在此。当这些规则或原则在具体的场合发生冲突时，“合乎理性”就是遵循与我们所相信的一般的生活模式抵触最小的行动途径。机械的或演绎的方式并不能达成正确的政策：不存在指导我们的固定不变的规则；条件常常并不明确，原则无法被完全分析或表达。我们试图对不可调节的东西进行调节，我们尽力而为。毫无疑问，那些自我驱使或被别人驱使不顾阻碍（所有问题都可能产生阻碍）而遵守最终原则的人，在某种意义上是幸福的。诚实的一元论者、无情的狂热分子、着迷于无所不包的和谐景象的人，不了解那些无法使自己完全无视现实的人的怀疑与苦恼。但是即使是那些意识到经验的复杂肌理、意识到不能概括化减或不能被计算之物的人，到头来也能只根据它们与个人或社会生活的可取形式的某种整体模式的一致，来为他们的决定辩护；这种形式，有可能只有在他们面临解决这类冲突的需要时才会完全被意识到。对于规范问题必然存在最终的客观真理，存在能够被证明或直接觉察到的真理；从原则上说能够发现一种所有价值和谐共处的模式而且这正是我们必须趋赴的惟一目标；我们能够发现塑造这种前景的单一的、核心的原则，这种原则一旦被发现将主导我们的生活——这种观念，这个古老且几乎无处不在的、无数传统思想与行动及哲学学说奠基其上的信条，在我看来不仅是无效的，而且曾经（并依旧）导致理论上的荒谬与实践上的野 47

蛮后果。[45]

自由的根本意义是挣脱枷锁、囚禁与他人奴役的自由。其余的意义都是这个意义的扩展或某种隐喻。为自由奋斗就是试图清除障碍；为个人自由而奋斗就是试图抑制那些人的干涉、剥削、奴役，他们的目标是他们自己的，而不是被干涉者的。自由，至少在其政治含义上，是与不存在恐吓与支配相关联的。当然，自由并不是惟一一种能够或应该决定行为的价值。此外，说自由是一个目的，也太一般化了。我想再一次对我的批评者说，这里的争论并不是作为绝对价值的消极自由与其他低级价值之间的争论。这是一个更为复杂与痛苦的争论。一种自由可能使另一种自由中止；一种自由有可能阻碍或者无法创造使别的自由或更大范围内的自由或别人的自由成为可能的条件；积极自由与消极自由有可能相互冲撞；个人或群体的自由有可能与对公共生活的完全参与根本不相容，与这种参与对合作、团结、友爱的要求根本不相容。除此以外，还有一个更尖锐的问题：满足其他同样终极的价值的要求的至高需要，如公正、幸福、爱、创造新事物、新经验与新观念的能力的实现、真理的寻求。将自由的含义与这些价值或者与自由的条件相等同，或者将这一类自由与另一类自由相混淆，都将一无所获。消极自由的既有例证（特别是在它们与权力和权利发生冲撞的地方），如父母或校长决定孩子的教育、雇主剥削或开除其工人、奴隶主处置其奴隶、拷问者虐待其受害人的自由，在许多场合可能完全是不受欢迎的，而且在任何健全的或体面的社会里都应该被禁止或压制——这个事

---

[45] 对这种心理状态的经典的、在我看来也是最好的阐释，可以在马克斯·韦伯关于良心伦理与责任伦理的区分中发现，见马克斯·韦伯：《政治作为志业》，载《马克斯·韦伯：社会学文集》，H. H. 格斯与 C. 赖特·米尔斯编辑与翻译（纽约，1946），第77—128页。

实不会使它们更少具有真实自由的特性;这个事实也不能证明 48
我们如此解释自由的定义之为合理:自由总被描述为某种无条件的善——总是导致最好的结果,总能提升我的“最高”自我,总是与我自己的“真正”本性的真实规律或我的社会的真实规律相一致,就像许许多多自由的经典阐述——从斯多噶主义到我们时代的社会学说——那样,不惜模糊深刻的差异。

一方面是思想的清晰性,另一方面是行动的合理性,如果不是非要牺牲一个不可的话,这样的区分就是非常重要的。个人自由与民主的组织有可能冲突也有可能不冲突,自我实现的积极自由与不干涉的消极自由也是如此。通常,强调消极自由,是为了给个人或群体多一些路径;强调积极自由,通常开放的路径较少,但对于沿着它们前行却有更好的理由或更大的资源;这两者可能冲突也可能不冲突。我的许多批评者被如下这种观点搞得很愤怒,据此观点,一个人在懒散或无效率的专制君主统治之下可能比在一个严格但不宽容和平等的民主制度下拥有更多的“消极”自由。不过,很明显,如果苏格拉底像亚里士多德那样逃离雅典而不是接受法律的话,他也许会拥有更多的自由,至少是言论甚至行动的自由;这些法律不论好坏,都是他的同胞公民在一个他拥有并明显接受其公民资格的民主制下颁布且施行的。同样,一个人可能离开一个有活力且真正“参与制”的民主国家(在其中社会或政治压迫对于他太感窒息),而前往这样的社会中,在其中可能公民参与得少些,却有更多的隐私权,更少的动态和无所不包的公共生活,更少群聚性,也较少被监视。对于那些视憎恨公共生活或社会活动为深刻的异化与不适的标志的人,这似乎是不可取的。但是气质是多样的,而且对共享规范热情太多有可能导致对人的内在生活的无知与无视。我理解也分享民主人士的义愤;不仅因为在一个懒散或无效率的君主专制

下我的任何消极自由是不安全的，或它只局限于少数人，而且因为专制主义是非理性、不公正与有失体面的：因为它否认人权，即使其子民并无不满的；因为参与自治政府就像公正一样，是一种基本的人类需要，本身就是一种目的。雅各宾式的"压制性的宽容"有效地摧毁个人自由，就像专制主义（不管多么宽容）摧毁积极自由并使其子民被贬抑一样。那些忍受一种体系之缺陷的人倾向于忘记另一种体系的缺点。在不同的历史环境下，有些制度比其他制度发展出更大的压制性，而反抗它们比沉默显得更加勇敢与明智。然而，在抵抗现存的大恶时，最好不要对任何一个原则的彻底胜利所带来的可能危险视而不见。我觉得二十世纪的严肃观察家没有一个能够逃脱这种疑虑。[46]

除了混淆两种自由，或者将自由与其条件相等同外，还有另一种混淆，将"自由"这个词所指范围扩展到包括一大堆其他的可欲之物，如平等、公正、幸福、知识、爱、创造以及其他一些人们为自己寻求的目的。这种混淆不仅仅是理论的错误。没有积极行使的充足条件，或没有人类其他渴望的满足，消极自由只有很小的价值，为这一真理困扰的人们，很容易小视消极自由的重要性，否认它作为自由的资格，将它转化为他们别的珍视物，直至忘记这一事实：没有它，人类生活，不管是社会的还是个体的，都将枯萎。如果说我太热切地为消极自由——或许有人会提醒

---

[46] 这的确是《两种自由概念》倒数第二段的观点，这篇文章被广泛视为反对"积极"自由、为"消极"自由无条件辩护。这不是我的初衷。这个饱受批评的段落的确想作为一种辩护，不过是对多元主义的辩护。这种多元主义建立在对同等终极的目的的要求间的不相容性的感知上，而反对任何一种粗暴的、通过彻底消除敌对的要求来解决此问题的一元论。我因此修改了文本（见下文第216—217页），以此表明，我并没有为与其孪生兄弟"积极自由"对立的"消极自由"提供空白背书（a blank endorsement），因为这本身正好构成整个论证直接反对的那种不宽容的一元论。

我，它只是人类众多价值中的一个——辩护，而没有像我的批评者要求的那样强烈坚持说，无视别的价值，可能会导致更大的恶果；那么在一个自由的条件可能具有更高的优先性的世界里，我对消极自由的坚持在我看来并不会使我的一般分析与论证失去效力。

最后，有人会问在自由中存在什么价值。它是对人类基本需要的回应，还仅仅是其他根本要求所预设的某种东西？进而言之，这是一个与心理学、人类学、社会学和历史学的事实相关的经验问题吗？或者这仅仅是一个纯哲学问题，其答案存在于对我们的基本概念的正确分析之中，而对于这种答案，只需要提出实例，不管是实在的或想像的，就已经充分而适当，而无需经验探究所要求的事实证据？"自由是人的本质"；"Frei sein ist nichts—frei werden ist der Himmel"[47]（"自由状态什么也不是，成为自由的才是至高境界"）；"人人有生存、自由与追求幸福的权利"[48]。这些措词是否体现着立基于经验之上的命题，或拥有其他方面的逻辑地位？它们是命题或是伪装的命令、情绪的表达、意图或信念的宣言？历史的、心理学的、社会学的证据在确立这些方面的真理与有效性上起到什么作用（如果有的话）？会不会是这种情况，即如果事实的证据对我们不利，我们就必须修正我们的观念，或完全将其撤回，或最好承认这些命题（如果它

50

---

[47] 引文在德文中找不到出处。在《斯拉夫百科全书》（圣彼得堡，1890—1907）第36卷第50页第2栏论费希特的文章与莱昂的《费希特及其时代》（*Fichete et son temps*）第1卷第47页都有这句话。但查不到费希特说过这句话。——英文版编者

[48] 参见美国《独立宣言》，其包括人的"不可转让的权利"、"生命、自由与幸福的追求"。——英文版编者

们是命题的话)正如某些相对主义者所言[49],仅为某个特殊社会
51 或特殊时间地点所持有?或者,哲学分析所显示的这些命题的权威性使我们相信对自由漠不关心是不正常的,也就是说,是与我们所理解的人类特性,至少是完全的人性——不管我们所意指的人类是我们自己文化中的普通人,或是所有时间所有地点的一般人——不相符合的?也许,这样说就够了,即那些因为自由本身的缘故而看重自由的人相信自由就是选择而不是被选择,这是人之为人的不可让渡的组成部分;相信这既是在一个人所生活的社会的法律与实践中有自己的声音的那种积极要求的基础,也是被授予一个在其中人是自己的主人的领地(可能需要人为划定)的基础,也就是"消极"的领域的基础,在其中,只要他的活动与有组织的社会存在不冲突,就没有义务向任何人报告自己的活动。

---

[49] 爱弥尔·法古在转述约瑟夫·德·迈斯特时说,卢梭问为什么人生而自由却无往不在枷锁中,这无异于说羊生而食肉却无往不在食草。见爱弥尔·法古:《十九世纪的政治与道德》第1版(巴黎,1899),第41页。参见迈斯特的话:"[卢梭]是什么意思?……这是疯子的声音,人生而自由,这是与真理相悖的。"《约瑟夫·德·迈斯特全集》(里昂/巴黎,1884—1887),第2卷,第338页。

与此相似,俄国激进主义者亚历山大·赫尔岑说,我们根据所发现的最相近的特征与习性,即根据动物学的类型,对动物进行分类。因此,鱼的一个确定特征是它们一般生活于水中;因此,尽管存在飞鱼,我们也一般不说鱼的性质或本质——它们被创造的"真实"目的——是飞翔,因为大多数鱼并未做到这一点,也没有显示这方面最微小的倾向。但是就人且仅就人而言,我们说人的本质就是追求自由,虽然在我们这个种族漫长的生命中只有很少一些人实际上在追求自由,而绝大多数人在大多数时间内对自由没有任何兴趣,并对被别人统治很满足,只寻求被那些提供给他们充足食物、住处、生活规则的人统治而非自治。赫尔岑问,为什么只有人根据这里或那里的少数人为自己所寻求——而且并不是主动地寻求——的东西来定义?这种怀疑式的反思出自这样一个人,他的整个一生受单一的激情——追求个人的与政治的,他自己民族的与其他民族的自由,他为此献出了他的公共生涯与私人幸福——支配。见A.I.赫尔岑,《三十卷集》(莫斯科,1954—1966),第6卷,第94—95页。

我想补充最后一个限定。在论自由的两种概念的文章中，我并没有断言个人自由的疆域(这也适用于群体与联合体的自由)，在任何意义上，应该指自由要么是不可侵犯的，要么在某种绝对的意义上是充足的。它并不是不可侵犯的，因为不正常的状态是可能存在的，在其中即使贡斯当所说的神圣疆域，也可能被溯及既往的法律、对无辜者的处罚、司法谋杀、孩子对父母的指责、虚假的证言所侵犯；如果要避免某种特别可怕的选择，这些状态也有可能被无视。麦克法伦[⑩]用这种观点反对我，我觉得是对的。不过，例外可以验证规则：恰恰因为我们将这种状况视为全然不正常的，把这些举措说成是可恶的，只有在面临两种大恶间选择的极端时刻，我们才认识到，在正常的情况下，对大多数时间、大多数地点内大多数人来说，这些疆域是神圣的，也就是说，侵入它们将导致不人道后果。反过来，为了对这种不人道保持警惕所需要的最小的领域，是很容易被其他人或他们所创立的制度入侵的，它只不过是一个最小的疆域；它不会被延伸到足以反对出自别的价值(包括积极自由本身)的迫切要求的地步。不过，对我而言，关于个人自由的程度的适当概念仍然存在于向选择开放的领域的广度之中。这种最小的领地可能与其他诸如神权的、贵族的与技术统治的社会理想所要求的安排不相容，但是这种主张正是个人自由所包含的。它根本不要求个人或群体放弃对社会进行民主的自我治理，在他们自己谨慎地计算的角落获得安全并防御了别人的入侵之后，而把别的一切交付政治游戏来进行。人能够在各种可能的行动路线间自由选择的范围如果无限扩张，这很明显与其他价值的实现不相容。既 52

⑩ L.J.麦克法伦：《论两种自由概念》，载《政治学研究》，第14卷(1966)，第77—81页。

然如此，我们就不得不调整要求，做出妥协，建立先后次序，从事那些社会甚或个人生活事实上总是需要的实践运作。

如果认为将自由的价值与自由选择的领域的价值相等同，就等于自我实现的学说，不管是实现好的还是坏的目的，并认为这更接近于积极自由而不是消极自由，我没有太大的意见；我只想重复，就历史事实而言，对积极自由（或自我决定）这种意义的扭曲，即使在T.H.格林那样好心肠的自由主义者，像黑格尔那样的创造性思想家，以及像马克思那样深刻的社会分析家那里，都会模糊这个论题并常常将其转化为反面。康德很清晰地陈述他的道德与社会立场，拒绝家长制，因为自我决定正好是家长制阻碍的东西；有时即使这是治疗特定邪恶不可缺少的，但对于专制的反对者来说，这也至多是一个必要的恶；就像所有诸如此类的权力的集中一样。那些坚持这种集中有时是治疗不公正，或增加个人或群体不充分的自由的需要的人[51]，倾向于无视或小视事情的另一面：一般说来，集中的权力（与权威）对于基本的自由是个持久的威胁。现代所有那些抗议专制的人，从孟德斯鸠直到今天，都在与这个问题进行抗争。假定权力被理性地控制并运用，它们便永远不会太集中，这样一种学说首先无视追求自由的核心理由——所有家长制政府，不管多么仁慈、谨慎、中立与理性，到头来都倾向于把大多数人当做未成年人，或当做愚不可及或负不了责任的人，或当做成熟太慢以至于在任何可以预见的未来（实际上就是永远）无法自立的人。这是一种使人堕落的政策，在我看来并不是建立在任何理性与科学的基础之上，而是相反，建立在对深刻的人性需要的一种深刻误解之上。

53

[51] 就像麦克法伦和大多数民主理论家所做的那样。L.J.麦克法伦：《论两种自由概念》，载《政治学研究》，第14卷（1966），第77—81页。

在下面的这些文章中，我试图对那些误解人类某些核心需要与目的的谬误进行检视。这些需要与目的居于我们正常的人之为人的观念的核心；人被赋予一个目标与需求的内核，一个所有人共同拥有的内核，这一内核也许有变化着的模式，但它的界限是由与其他人类交往的基本需要决定的。这样一种内核与这样的界限的观念进入我们据以思考人与社会的核心特征与功能的观念之中

对于我的论点中仍然存在的某些困难与含糊我非常清楚。但这里不是在写另一本书，我只能讨论那些在我看来既常见又无效的批评，因为它们都是将某些特殊的科学与哲学原理简单地运用于社会与哲学问题之上。但是我仍然意识到有好多事情要做，特别是关于自由意志的问题。对这个问题的解决在我看来需要一套新的、打破传统术语的概念工具，而据我所知，到目前为止尚无人能够提供这种东西。 54

二十世纪的政治观念[①]

想过上平静生活的人，在二十世纪真是生不逢时。

L.托洛茨基[②]

一

不管多么谨慎与周详，观念史家也会感觉到无法逃避根据某种模式来感知他们的材料。这样说并不必然意味着同意任何形式的黑格尔关于历史的法则与形而上学原理起主导作用的教条。根据这种在我们时代变得有影响的教条，关于人物、事物、事件的秩序与属性，存在着某种单一的解释。而这种解释，通常就是倡导这样一种基本的范畴或原则，据称它无论对于过去还是未来，都是一种永不出错的指引，一面显示"内在的"、冷酷的、无所不在的历史规律的魔镜；这种范畴或原则，纯粹记录事件的裸眼是看不见的，但它一旦被理解，就能给历史学家一种独特的确

---

① 本文写作于1949年，应美国《外交事务》编辑H.F.阿姆斯特朗之邀，为该刊"世纪中专号"而作。它的语气多少受到斯大林后期苏联政权的政策的影响。从那以后，对于这种极端的专政，已经有了一些修正；但在我看来，这一期所关注的一般趋势，如果不在强度上，至少在广度上取得了进展。与被它们取代的政权相比，亚洲与非洲的一些新兴民族国家对公民自由似乎不太关心，虽然应该承认这些国家为了自身的发展与生存，不得不需要迫切的安全与计划。（1969年作者注）

② 出处不详。

定感(不仅是关于实际上发生了什么的确定感,而且是关于为何它没有理由成为另外一种样子的确定感),并提供一种确定的知识;而对于这种知识,纯粹经验的研究者光凭他对材料的搜集、他辛苦积累起来的证据的不确定结构、他的试验性的近似法与永久的易错与重估,是根本无望获得的。[③] 55

这种关于"规律"的观念被正确地斥为一种形而上学的幻想;但是,与之相反的纯粹事实的观念——事实就是事实,坚硬、无可逃脱,不受人为的解释或排列的污染——同样是虚构的。理解、对比、分类、排列,在复杂程度不同的模式中观察,并不是思考的一种特殊类别,而是思考本身。我们指责历史学家的夸大、曲解、无知、偏见或偏离事实,并非因为他们在某种语境与秩序中选择、比较、阐明。这种语境与秩序,至少部分是他们自己选择的结果,部分受制于他们的物质的与社会的环境,或他们的气质与意图。只有当历史学家的结论与广为接受的,属于他们自己时代、地点与社会的那些证实与解释标准相距甚远或相差太大时,我们才会指责他们。这些标准、方法与范畴属于既定时代与文化的正常且合理的见解,它们至多是这种见解的敏锐的、经过高度训练的形式。所有反对这个或那个作者太抱偏见或幻想,或证据感太弱,或对事件之间关联的知觉太有限的批评,都不是建立在某种绝对的真理标准和严格的"事实性"标准之上的,也不是建立在对一种永恒不变的、理想的、能够发现过去wie es eigentlich gewesen(本来面目)的"科学"方法(相对于对于过去的纯粹理论解释)的严格遵循的基础上。因为归根结底,这种无时间性意义上的"客观"批评是没有意义的。它们所依赖

③ 当然,我不想把这归咎于黑格尔或马克思,他们的学说更复杂也更有道理。我只想将其归咎于他们的追随者中那些"可怕的简化者"。

的，不如说是最精细的准确性与客观性概念，是谨慎的"对于事实的忠诚"；这些概念是在特定的社会、特定的时间和特定的主题中获得的。

当历史著述中伟大的浪漫革命将着重点从个人的成就转移到很少用个人词汇来理解的制度的成长或影响时，"对事实的忠诚"程度并没有因此自动发生改变。新的历史，如对给定时间段内公法与私法、政府、文学或社会习惯的发展的记述，与更早一些的对亚西比德、马可·奥勒留、加尔文或路易十四的言行与命运的记述相比，并不必然更准确、更客观或更不准确、更不客观。修昔底德、塔西佗或伏尔泰与兰克、萨维尼或米什莱相比，并不更主观、模糊或虚妄。新历史仅仅是从今天人们所说的不同"视角"所写的历史。新历史想去记录的那类事实是不同的，着重点也是不同的，在所问的问题以及随之所用的方法上，兴趣已经发生了转移。因而，在什么东西构成证据，以及什么是"事实"这些问题上，概念与词汇反映着观念的变化。当编年史家的"冒险故事"受到"科学的"历史学家的批评时，这至少部分暗示，早期历史学家作品中所明确记载的东西，与后代最受尊敬与信任的科学发现之间，存在着某种不一致；这些现象反过来又是由于关于人类发展模式的流行观念的变化，即由于那些过去据以感知的模型的变化。艺术的、神学的、机械论的、生物学的或心理学的模型，反映在研究领域、新的发问方式与所使用的回答问题的新技术类型中，人们发现它们比那些变得过时的模型更有趣或更重要。

在很大程度上，这些"模型"的变化史就是人类思想史。"有机论的"或马克思主义的历史研究方法的流行，肯定部分是由于自然科学的特殊地位，或特殊的艺术技巧。这些方法的建构，被假定或确实是建立在这些科学与技巧的模型之上。例如，对生

物学与音乐的日渐增长的兴趣，产生了许多与十九世纪的历史著述相关的基本隐喻与类比，正如对物理学与数学的兴趣与十八世纪的哲学与历史学相关一样；而那些在1914—1918年以后写作的历史学家的简约的方法与讽刺的口吻，明显受到在这一时期得到公众信任的新心理学与社会学技巧的影响并因此为人们所接受。反映在一本曾经很受好评的历史著作中的社会、经济与政治概念和预设的相对显赫的地位与作用，很能说明这段时间的一般特征。正因为如此，这本书更适合于作为被接受的标准、被提出的问题、"事实"与"解释"各自的作用，以及（因此）一个时代的整个社会与政治见解的指数，不是这部作品与某种想像的、固定不变的绝对真理间有争议的距离的指数——不管这种真理是形而上学的、科学的，还是经验的或先验的。正是根据处理过去（或者现在、未来）的这种方法的变迁、习语与口号以及它们所表达的怀疑与希望、恐惧与劝告的变迁，政治观念的发展、社会以及该社会最有天赋与才华的代表人物的概念机制，才能最好地得到判断。毫无疑问，人们用以言说与思考的概念可能是其他过程，如社会的、心理的、物理的过程的表现或结果，发现这种关系正是这门或那门经验科学的任务。但是这并不会减少这些概念的重要性以及这样一些人对它们的广泛兴趣：这些人想知道什么东西构成一个时代或一个社会——不管其原因与命运何在——最有特征的人的意识经验。当然，因为明显的视角方面的原因，我们处于这样一种有利地位，与我们自己的社会经验相比，我们更容易确定过去社会的经验。历史的探讨是无法逃避的。过去借以对我们产生影响的对比感与差异感只提供一种相关的背景，只有在这种背景上，我们自己的经验才能被充分地突显出来，才能被恰当地认识与描述。

57

例如，十九世纪中期政治观念的研究者，如果他不能够或多

或少地意识到把我们自己的时代与并不遥远的时代相隔离的那些观念与词汇，以及关于事物的一般观念（即理解经验元素相互关联的方式）方面的深刻差异，他必将处于盲目状态。如果他不能感受到以孔德与穆勒、马志尼与米什莱、赫尔岑与马克思等人为一方，以及以马克斯·韦伯与威廉·詹姆斯、托尼与比尔德、雷顿·斯特雷奇与纳米尔为另一方，双方各自的共同性以及这两种共同性之间的对比，他就既不能理解那个时代，也不能理解他自己的生活。欧洲智识传统的连续性——没有这种连续性，历史理解就根本不可能存在——在较短的时期内，是特殊的非连续性与差异性所形成的系列。因此，下面的论述故意忽略相似性58而关注构成我们时代特征，而且在很大程度上仅仅构成我们这个时代特征的政治见解间的具体差异。

二

十九世纪的两大解放性的政治运动，每一本历史书都告诉我们，是人道主义的个人主义与浪漫主义的民族主义。不管它们之间有什么差异——这些差异的极端深刻足以导致这两种理想间的尖锐对立与最终冲突——它们在这一点上是共同的：它们都相信一旦智力与德性的力量战胜无知与邪恶，个人与社会的问题便可得到解决。它们相信对于所有能够清楚地理解的问题，人类都能通过任其支配的道德与智力资源予以解决。在这一点上它们与宗教和世俗的悲观主义以及宿命论都有所不同，后两种观点的声音在早些时候即已能听到，到世纪末则更是甚嚣尘上。毫无疑问，对这些不同的问题，不同的思想流派有不同的答案；功利主义是一种答案，新的封建浪漫主义者——托利民主派、基督教社会主义者、泛日耳曼主义者、斯拉夫主义者——是另一种答案。在克服经济不幸与不平等方面，自由主义相信

教育的无限力量以及理性道德的力量。相反，社会主义者相信，若没有分配机制与经济资源控制的根本改变，个人方面的任何心灵或心理的变化，都是不太可能的。保守派与社会主义者相信制度的力量与影响，视其为防范失控的个人主义所导致的混乱、不公正与残酷的必要手段。无政府主义者、激进派与自由派则带着怀疑看待这些制度，视其为自由（在绝大多数这类思想家的观念中，还有理性）社会之实现的障碍，而这种自由的社会，如果没有社会的现存统治者（不管是个人还是官僚机器）对古老的权力滥用（或非理性）残余的过分依赖（它至今尚未被清算），乃是人的意志能够设想与建构的。对于这种社会，他们的确做了典型的表述。

对于个人的社会义务以及社会的个人义务之相对范围的问题，充满着争论。不管在这些问题的正确答案是什么上存在多 59 大分歧，这些问题本身都是自由派与保守派所共有的。不需要再复述这些相似的问题（它们如今在西方学术界比较保守的机构中形成了大量的讨论），就能对此有所认识。当然，即使在那个时代也存在着孤立的非理性主义者，如斯蒂纳、克尔恺郭尔以及某些状态下的卡莱尔，但是总体而言，这个大争论的所有主要参加者，甚至包括加尔文主义者与超俗的天主教徒在内，都接受这样一种关于人的观念：在某种程度上，人与两种理想类型相类似。他要么是一个生来自由且天性善良的动物，但是受到僵化、腐败或邪恶的制度[④]的阻碍或挫折，这些制度冒充救世主、保护人或神圣传统的宝库；要么，他是一个在各种限制中的存在物，从不会完全自由，在某种程度上也不会全然地善，因此无法完全

④ 根据有些人的观点，因为历史的或形而上学的不可避免的原因，它们将或早或晚失去其力量。

不借助外援而通过他自己的努力获得拯救，他总是在大的框架内——国家、教会、工会——寻求拯救。因为只有这些大厦能促进团结、保证安全，有足够的力量抵挡肤浅的快乐和危险的、最终是自我毁灭的自由。这种自由是那些没有良心、自我欺骗的个人主义者叫卖的，他们以某种没有血肉的知识教条的名义，或者借与人类生活无关的理想的高贵热情之名，无视或摧毁社会生活——充满着过去宝藏的丰富肌体——就如瞎子领着瞎子那样，抢掠人们最珍贵的资源，把他们重新暴露在生活的"孤独、穷困、污秽、野蛮且短命的"[5]危险之中。不过，对于所有争论者，至少存在着一个共同的前题，即这样一种信念：这些问题是真实的，有特别训练与智力的人能够恰当地阐述它们；对事实有特别把握力的人、有意志力的人与能够有效思想的人，能够发现并运用正确的答案。

这个大潮以共产主义与法西斯主义这两种夸大且事实上扭曲的形式告终。第一种是前一个世纪自由的国际主义的背叛性后裔，第二种则是给那个时代的民族主义运动以活力的神秘爱国主义的顶峰与破产。两种运动都有其起源、先驱、难以觉察的 60 开始。将二十世纪与十九世纪分裂开来的，并不是诸如法国革命——纵然在我们的时代它也仍然是最伟大的历史里程碑——那样的事件的普遍爆发。但是，把法西斯主义与共产主义仅仅视作前些阶段危机的更不妥协与猛烈的表现，视为老早就能完全感知到的斗争的顶点，则是错误的。二十世纪的政治运动与十九世纪的政治运动间的差异是根本性的。它们源于其中的那些因素的全部力量，直到正在进行中的我们这个世纪，仍没有得到完全的实现。因为存在着一个障碍，将毫无疑问属于过去的、

⑤ 霍布斯：《利维坦》(1651)，第1部分，第13章。

完成了的东西,与最明显地属于我们这个时代的东西分隔了开来。这个障碍与过去的相似性不应该使我们对其相对的新颖性视而不见。新见解的要素之一,是这样一种观念:无意识的与非理性的力量胜过理性的力量;另一个观念是:问题的答案不存在于理性的解决之中,而存在于通过思想与辩论以外的力量将问题本身予以消除。在很大程度上,老传统与新因素间的冲突,构成我们时代的政治观念史。老传统要么视历史为光明与黑暗、理性与蒙昧、进步与反动这些容易识别的力量间的战争,要么视其为精神与经验、直觉与科学方法、制度主义与个人主义间的战争。这形成旧秩序。而新因素便是对资产阶级文明的人道主义心理学的猛烈攻击。

三

然而,对于二十世纪政治与思想的一个偶然的观察者来说,我们这个时代的每一种典型的观念与运动,乍看起来都能够理解为已经存在于十九世纪的那些倾向的自然发展。例如,就国际机构的增长而言,这似乎是个自明之理。海牙国际法庭、老的国际联盟及其现代后继者,即战前与战后众多为政治、经济、社会与人道主义目的而建立的国际机构与会议,这些东西如果不是自由的国际主义——丁尼生所说的"人的议会"[6]——的直接产物,不是十九世纪亦即前一世纪所有进步思想与行动的主要产物,又是什么呢?欧洲自由主义的伟大创始者的语言——如孔多塞、爱尔维修——与伍德罗·威尔逊或托马斯·马萨里克言辞中那些最典型的要素没有什么实质性的不同。欧洲自由主义外表是一个单一和谐的运动,历三个世纪而不变,建立在由洛

61

⑥ 丁尼生:《洛克斯莉大厅》(1842),第128行。

克、格劳修斯或斯宾诺莎所建立的相对简单的智识基础之上，它可以一直追溯到伊拉斯谟与蒙田、意大利文艺复兴、塞涅卡与古希腊人那里。这个运动有一个原则，即每一个问题都有一个理性的回答。对于他的问题，至少在原则上，在任何地点与任何条件下，人都能发现并运用理性的解决方法。而这些解决方法，因为是理性的，因而不可能是彼此冲突的，它们最终形成一个和谐的整体，在其中真理将会流行，自由、幸福、无限且不受妨碍的自我发展机会将向所有人敞开。

成长于十九世纪的历史意识，修改了构思于十八世纪的经典理论的严格而简单的设计。与早期自由主义的个人主义所设想的不同，现在，人类的发展被视为受更复杂的因素制约。教育、理性主义的宣传甚至立法，光有这些也许是不够的（至少在有的地方）。那些出自物质条件、社会经济力量的因素，或那些出自更难以捉摸的情感力量并被模糊地归类为“文化”的因素（诸如在历史上塑成各种各样社会的一些特殊因素），与它们在孔多塞或边沁过于简化的图式中的地位相比，现在被承认有更大的重要性。教育与所有形式的社会行动，现在被认为必须适合解释历史的需要；与更早也更天真的时代过于乐观地假定的不同，这些需要使得人及其制度难以纳入所要求的模式之中。

不过，最初的纲领以各种形式继续产生着几乎是普遍的魅62力。这既适用于右派也适用于左派。保守派思想家，除非他们只关心阻止自由派及其盟友，都相信以下信念并按之行动：如果没有过度的暴力来减缓特定的“自然”发展过程，一切都会很好；为了防止速度慢的人被抛到一边，速度快的人必须被限制，以保证所有人都能到达终点。这是十九世纪初博纳尔教导的观点，它甚至表达出最坚定的原罪信仰者的乐观主义。假使观点与社会结构的传统差异能够不受自由派所支持而保守派乐于描述为“没

有想像力的"、"人为的"、"机械的"平整化(levelling process)过程的影响;假使不计其数的"无形的"、"历史的"、"自然的"或"天意的"差别(在他们看来似乎构成富有成果的生命形式的本质)能够得到保持,而不致演变为同质单元之齐一化的集合,这种齐一化按照某个蔑视规范或传统权力与习惯的"无关的"、"外在的"权威所指引的道路前进;如果能够建立合适的保卫机制去反击那种对神圣传统的不顾后果的践踏;如果这些保证得到满足,理性的改革与变化便是可行的甚至受欢迎的。有了这些保卫机制,保守派和自由派一样,带着相当程度的赞同,准备接受专家对人类事务的有意识的指导;而且不仅仅是专家,还有大量的个体与群体,他们源自并代表着变得越来越开明的社会的越来越广泛的部门。

在十九世纪后期,比受这个世纪早期与晚期政治斗争影响的历史学家所愿承认的,这种情绪与态度更广泛地成为欧洲舆论的共识;这不仅仅局限于西欧,也包括东欧。其结果之一——就其是一个因果性的结果而不仅仅是过程的一种征象而言——是政治代表制在西方的广泛发展;结果,借助这种代表制,人口中的所有阶级在下一个世纪都或早或晚,一个国家一个国家地获得了权力。十九世纪充斥着为生存、自我表达、(后来)为了控制而斗争的没有得到代表的群体。他们的成员包括英雄、牺牲者、具有道德与艺术力量的人物。正是这种真实的斗争产生了他们。二十世纪通过大规模的、有活力的、使社会秩序发生巨变 63 的社会立法,满足了维多利亚时代太大的社会与政治饥渴,人们的确见证了西欧大多数人民物质条件的巨大改善。

但是这种趋势的几乎预测不到的结果之一(虽然单个的思想家,如托克维尔、布克哈特、赫尔岑,当然还有尼采,对此已不止有模糊的概念),是道德激情与力量的品质以及浪漫的、艺术

性的反叛的品质的降低。这种反叛曾是不满的社会群体在其早期的英雄时代进行斗争的标志，那时候虽然他们有深刻的分歧，但一起反抗暴君、牧师与武装的庸人。不管我们这个时代的不公正与不幸是什么——它们很明显并不比刚刚过去的时代更少——它们现在已似乎无法在能言善辩的人物中找到表达。因为这种情绪似乎只能产生于整个社会阶级被压迫或被压制的时候。[7] 正如马克思富有洞察力地指出的那样，出现了一个短暂的时刻，这些被压迫群体中最有表达能力的、社会经济上最发达的领袖，被这种共同的情绪所鼓舞，暂时不仅为他们自己的阶级或环境说话，而是以所有被压迫者的名义说话；在那一时刻，他们的声音具有普遍的性质。

但是，社会的所有部分或几近所有部分已经或即将拥有权力这样一种形势，无论如何不利于那种真正无私的言辞。无私至少部分是因为满足还太遥远，因为原则只有在黑暗与空虚中才最清晰，因为这时内在的景象仍然能不受实际行动开始时必然会强加于它的混淆与蒙昧、妥协与外在世界的模糊轮廓的影响。任何一个体验到权力或者即将体验到权力的人，都不能够避免一定程度的犬儒主义。这种犬儒主义就像化学反应，是由成长在旷野中的纯粹理想与它的某种无法预测的、很少与早期的希望与恐惧相一致的实现形式间的尖锐接触引起的。因此，要撇开后来的岁月，将我们带回到如下这个时代，仍然需要特殊的想像力。在这个时代，这些观念与运动在获得胜利并失去其魅力很久以前，仍然能够激起非常热烈的理想主义情感：例如，在这个时

⑦ 因此，也许不管多么合法，我们这个时代西方的社会抗议，与同时代的亚洲或非洲批评家的语气与性质相比，是不同的。他们是在大多数人仍被压迫、仍在沉沦的社会中发言的。

代，人们并不感觉民族主义原则上与日渐增长的国际主义互不相容，也不感觉到公民自由与理性的社会组织互不相容；在这个时代，保守派与其几乎所有的敌对者都对此深信不疑，而敌对双方的温和者间的鸿沟仅仅是两种诉求间的鸿沟，即一方呼吁理性不应该超出"历史"所强加的限制而加大进步的步伐，而另一方呼吁 la raison a toujours raison（理性总是对的），回忆与阴影应该让位于光天化日之下的对世界的直接感知。在这样的时代，自由主义者反过来自己开始感觉到历史主义的影响，开始承认仅仅为了缓和失控的私人企业的非人道行为，保护弱者的自由，捍卫一些基本人权——没有这些权利，不仅不可能有幸福、公正，也不可能有追求生活意义的自由——也需要一定范围的调整甚至对社会生活的控制，而也许正是受到憎恨的国家，能够承担这种调节与控制的工作。

十九世纪中期，自由主义这些信念的哲学基础从某种程度上说是模糊的。那些被说成"自然的"与"天赋的"权利，以及真理与公正的绝对标准，是与试错式的经验主义和功利主义不相容的。但是自由主义信奉这两者。对完全民主的信奉，严格地说，是与少数派或异端个体的权利不一致的。但是既然右翼反对者反对所有这些原则，那么，这些矛盾，从整体上说，就应该处于潜伏状态，或应作为和平的学术讨论的主题，而不应被迫切而直接的实际运用的要求所激化。的确，承认学理或政策的不一致将会提高理性批评的作用，通过这种批评，所有问题总有一天最终能够获得解决。在相信存在不可改变的历史法则方面，社会主义与保守主义是相似的；而且，在指责自由主义者为无时间性的抽象物作"非历史的"立法——对于这样一种行为，历史不会忘记进行报复——方面，这两者也是相似的。但是，在相信理性分析的至上地位，相信政策的制定应立足于理论考虑——这些考虑演绎

的人都可以理解的；这些问题的所有解答都值得一听；无视问题或假定问题不存在将无济于事。

这一套共享的假设——它们是“启蒙”一词的含义的组成部分——当然是非常理性主义的。它们受到整个浪漫主义运动的含蓄的否定，受到卡莱尔、陀思妥耶夫斯基、波德莱尔、叔本华和尼采这样一些特立独行的思想家的明确否定。还存在一些暧昧的先知，如毕希纳、克尔恺郭尔、列昂季耶夫，他们以其只有在我 66 们这个时代才变得清晰的深刻与原创力，抗议着流行的教条。这并不是说这些思想家代表任何一个单一的运动或一个容易识别的“趋势”；只是说在一个相关的特殊点上，他们显示出一种相似性。他们否认建立在理性考虑基础上的政治行动的重要性，就此而言，他们受到了可敬的保守主义的支持者的有理由的憎恶。他们声称或暗示，任何形式的理性主义都是一种起源于对人类特性之错误分析的谬见，因为人类行动的动机存在的领域，是那些其观点在严肃的公众中享有特殊地位的清醒的思想家们根本想不到的。但是他们的声音微弱且不谐和，他们怪异的观点被归咎于心理失常。自由主义者不管多么羡慕他们的艺术天才，却厌恶那些他们认为变态的人性观，要么无视要么强烈地拒斥这种观念。保守主义者视他们为反击自由主义与社会主义那种夸张的理性主义与恼人的乐观主义的盟友，却神经质地视他们为可疑的梦想家，麻烦制造者，不能被模仿或过分接近。社会主义者视他们为精神错乱的反革命，根本不值得认真对待。左右翼的主流都想绕过这些无法移动的、孤立的、带着荒谬外表想阻止主流或使其偏向的岩石。他们到底是些什么人，仅仅是黑暗时代的遗留物、虽有趣但无法适应环境的人，还是历史前进中可悲的、有时是使人感兴趣的受害者？他们虽值得同情地理解——才智之士或生不逢时的天才、有天分的诗人、杰出的艺术家——但肯定不

值得社会与政治生活的严肃研究者进行详细研究。

在马克思主义这个高度理性主义的体系的最早起源中,已经存在着某种隐约可见的不祥的因素(这点值得再重复一遍)。马克思主义似乎敌视整个这种见解,否定个人理性在目的的选择以及有效的政府等方面的首要性。但是马克思主义和它的自由主义对手一样,把自然科学尊崇为政治理论与行动的惟一合适的模式,这对于清晰把握其自身的全部本质是不祥的;而马克思主义的这个方面,在索雷尔将其提出并将其与柏格森的反理性主义(索雷尔的思想带有浓重的反理性主义色彩)相关联之前,在源自不同传统的列宁以其组织天才半本能地认识到它对人类的非理性动机的卓越洞察并将其导入有效的实践以前,大都处于未被认识的状态。但是列宁以及他现今的追随者似乎没有完全意识到在影响他们行动的马克思主义中,本质上属浪漫主义的因素达到何种程度。或者,即使他们意识到了,也不予承认。这就是二十世纪开始时的情形。

67

四

编年史的分期很少也是观念史的分期。旧世纪的潮流,表面上无法阻挡,似乎平静地流向新的世纪。但现在,图景发生了变化。人道主义的自由主义的改革热情,遇到越来越多的、有意无意的反对的阻力,既有来自政府和其他社会力量中心的抗拒,也有来自既有制度与习惯的被动的抗拒。好战的改革家发现他们自己在代表整个阶级,将他们组织进某种充分有力的、有效对抗旧秩序的运动中时,被迫使用越来越激烈的手段。

渐进主义与费边社的策略演化为好战的共产主义与辛迪加主义方阵,以及演化为温和的社会民主主义与工联主义运动的历史,与其说是原则的演化史,不如说是原则与新的物质因素的

交互作用史。从某种意义上说，共产主义是一种在追求有效的进攻与防御手法上走向极端与教条的人道主义。乍看起来，没有一种运动像马克思主义那样迥然不同于自由派改革主义，但是，这两者的核心观念——人的完善、通过自然手段创造和谐社会的可能性、相信自由与平等的相容性（其实是不可分割性）——是共同的。历史的演化可能连续发生，或者可能出现革命性的飞跃，但是它必须依据一种可以理解的、逻辑地关联的模式前行，抛弃这个模式是愚蠢的，也是空想。没有人怀疑自由主义与社会主义在目的与方法上激烈地相互反对，但是在它们的边缘地带，它们仍然有相互重合之处。[⑧] 不管它多么强调行动与思想受阶级制约的性质，至少在理论上，马克思主义是一种宣称诉诸理性的学说，至少在那个注定要取得历史胜利的阶级，即无产阶级身上是如此。——只有无产阶级才能无所畏惧地面对未来，因为它没有必要因害怕未来而歪曲事实。当然，作为一种推论，这种说法也适用于那些从偏见与文饰（对他们的经济地位的“意识形态歪曲”）中解放出来而在社会斗争中站在得胜阶级一边的知识分子。对这些知识分子而言，既然他们是完全理性的，他们便因此能够享受民主的好处，并自由地运用他们所有的智性功能。他们对于马克思主义就像觉醒的 philosophes（哲人）对于百科全书派那样：他们的任务就是把人从“错误意识”中解放出来，促使那些确有能力获得自身解放与理性的人，早日实现这一转变。

68

但是在 1903 年发生了一件事，它标志着一个改变了我们世界历史的过程的顶点。在那一年召开的俄国社会民主党第二次

⑧ 十九世纪的自由主义转化为二十世纪的社会主义的历史与逻辑，是一个复杂、有趣且极端重要的课题。但在这篇短论中因为篇幅与主题的关系无法涉及。

大会上(会议于布鲁塞尔开幕,于伦敦闭幕),就一个看起来纯粹技术性的问题——中央和等级制的纪律应该支配党员的行为至何种地步——一位名叫曼德尔伯格、以前采用波萨多夫斯基这一假名的代表展开辩论:"硬心肠"的社会主义者(列宁及其朋友)强调党的革命领导核心需要行使绝对权威,这将证明与人的基本自由不相容——对于这些自由的实现,社会主义所做的公开承诺不亚于自由主义。他坚持认为只要党的领袖决定,基本的、最低限度的公民自由——"人格的神圣性"——可以被违反甚至侵犯。[9] 他得到了普列汉诺夫的支持。普氏是俄国马克思主义创始人之一,也是其最受尊敬的人物,一个有教养的、苛求的、道德敏感且视野开阔的学者。他在西欧生活了二十年,是西方社会主义领袖最尊敬的人物,俄国革命者当中文明且"科学的"思维的象征。普列汉诺夫庄严地,无视语法却很漂亮地,发

69

⑨ 根据官方的会议记录(我的这一信息得益于阿布拉姆斯基的专业知识),波萨多夫斯基说:"这里关于这些修正的赞成与反对陈述在我看来不仅仅是细节方面的差异,而是相当大的分歧。毫无疑问,我们在下述根本问题上是有分歧的:我们必须使我们的未来政策服从于这条或那条根本的民主原则,承认它们具有绝对的价值;要么,所有的民主原则必须毫无例外地服从我们党的目标。我肯定是倾向于后一种意见。绝对不存在什么我们不能使之服从我们党的目标的民主原则。"(有人喊,"那么人格的圣洁性呢?")"是的,同样如此。作为为其最后目标(即社会革命)奋斗的革命党,我们仅受能够最快帮助我们达到这个目标的那些考虑的指导。我们必须仅从我们党的目标的角度来考察民主原则;如果某种要求不适合于我们,我们就不会承认它。因此我反对所提交的修正案,因为有一天它们会产生阻止我们行动自由的后果。"

普列汉诺夫仅仅对这个毫不含糊的声明作了一点点改动,这个声明,据我所知,在欧洲民主史上还是第一次。波萨多夫斯基的话见《俄国社会民主党第二次代表大会通告》(日内瓦,1903),第169页。也分别见《全苏维埃共产党代表大会历次会议决议(B):俄国社会民主党第二次会议,1903年6—8月》(莫斯科,1932),S.I.古谢夫与P.N.莱佩辛斯基编,第181页;《俄国社会民主党第二次大会,1903年6—8月:决议》(莫斯科,1959)。

出这样的声音"Salus revolutionae suprema lex"[10]。当然，如果革命需要，那么任何东西——民主、自由、个人权利——都必须牺牲。如果革命后苏联人民选举的民主议会证明是可以根据马克思主义策略来修正的，它的地位也不过像长期国会；如果不行，它将尽可能快地被抛弃。马克思主义的革命是不可能由那些被资产阶级自由主义原则束缚了手脚的人坚持到底的。毫无疑问，只要这些原则中存在有价值的东西，就像任何好的和可取的东西一样，它们将最终由获胜的工人阶级来实现；但是在革命时代着迷于这些理想是缺少严肃性的证据。

当然，在人道与自由的传统中成长的普列汉诺夫，后来自己从这个立场上退却了。乌托邦信仰与对文明道德的漠视相结合，对于一个在西方工人及其领袖之间耗去自己大部分文明且有创造力的生命的人来说，最终是太令人憎恶了。就像绝大多数社会民主党人、马克思和恩格斯本人一样，他太欧化了，以致根本无法实现这样一种政策，这种政策用陀思妥耶夫斯基《群魔》中舍加列夫的话来说，就是"始于绝对自由而达于绝对专制"[11]。但是列宁(像波萨多夫斯基一样)接受了这些前提，并逻辑地导出其绝大多数同志感到厌恶的结论，轻易地、没有明显不安地接受了它们。他的假设，也许，从某种意义上，依然是十八与十九世纪乐观的理性主义的假设：强制、暴力、处决、对个体差异的完全压制、一小部分事实上是自我指定的少数派的统治，只有在过渡时期才是必需的，只有在需要摧毁强大敌人的情况下才是必要的。它们只有在为了人类的大多数最终能够在其最充 70

---

[10] "革命的安全是最高的法律"，同上，第182页。1903与1932年版著作中，普列汉诺夫把revolutionis误拼为revolutiae，这个错误在1959年版中改正了。见1932年版第182页注。——英文版编者

[11] 陀思妥耶夫斯基：《群魔》，第2部，第7章，第2节。

分的意义上自由地实现人性之无限丰富潜能的情况下才是必需的。人类的大多数一旦从小骗子的剥削、而小骗子又从大骗子的剥削中解放出来,就能不受无知、懒惰与邪恶的束缚。这个梦想的确与狄德罗、圣西门或克鲁泡特金的梦想有相近之处;但使得它相对新颖的,是有关将这种梦想转变为现实所需手段的假设。而这个假设,虽然表面上只关注方法,却源自巴贝夫、布朗基、特卡契夫或法国巴黎公社成员(或者,更可能源自马克思自己1847—1851年的著作),而与十九世纪末西方绝大多数"行动派"和少数"进化派"社会主义者所提出的实践纲领没有关系。这种差异是根本性的,它标志着新时代的产生。

列宁所要求的,是一小部分职业革命家的不受限制的权力,这些人受训于惟一一个目的,无休止地想尽一切办法追求这个目的。这是必需的,因为民主的办法,早期的改革家与造反者所使用的说理与布道的方法是无效的。民主方法之无效反过来被71 归咎于这一事实:这些方法与尝试建立在一种错误的心理学、社会学与历史理论基础之上,即假定人的行动是出于有意识的、可以通过辩论而改变的信念。如果马克思做了什么的话,就在于他肯定地表明这些信念与理想仅仅是人们社会、经济地决定的阶级状况的"反映",而每个个体都必然属于某一个阶级。人的信念,按照马克思与恩格斯的说法,出自他的阶级地位,除非地位发生变化,否则信念不会变化——至少就人的群体而言。因而,革命家的适当任务就是改变"客观"形势,也就是说,帮助那个阶级为完成其历史任务做好准备,去推翻目前的统治阶级。

列宁走得更远。他的言行表明,他不仅相信同那些出于阶级利益而拒不接受与践行马克思主义真理的人讲话或说理是徒劳的,而且相信无产阶级大众本身也太过缺少自觉,以致无法把握历史要求他们去履行的角色。他发现选择就存在于教育与转

化二者之间：教育，即在被剥夺了"批判精神"（这种精神也许会在智识上唤醒他们，但也会导致大量的、类似于分裂知识分子并使之脆弱的那些讨论与争论的出现）的军队中进行鼓动；转化，把他们变成被军纪与一套反复重申的公式（至少与沙皇政府所使用的爱国祷告一样有力）结合在一起的、排除独立思考的驯服力量。如果真的要做这样的选择，那么，以诸如民主或启蒙等抽象原则的名义来强调教育，就是纯粹不负责任。重要的是创造一种事态，在其中人的资源能根据理性的模式而得到开发。人更多地被非理性的方案所打动。大众太愚蠢、盲目，不能允许他们按自己选择的方向前行。托尔斯泰与民粹派是极端错误的：简朴的农夫不能给予我们深刻的真理、有价值的生活方式；他和城市工人以及质朴的士兵一样，在赤贫与肮脏环境下陷入一种培育他们自相残杀的制度中；只有彻底服从领袖的命令才能获救，而只有领袖才有能力知道如何把解放的奴隶组织到理性的计划体制中。 72

列宁本人在某些方面也不太切合实际。他的出发点是平等的信念：通过教育与理性的经济组织，几乎每个人最终都能胜任任何一项工作。奇怪的是他的做法有点像非理性的反动派。这些反动派相信人无处不是野蛮的、坏的、愚蠢的与任性的，必须处处加以控制并向他们提供无批判地崇拜的对象。这种事情只有一伙目光清晰的组织者才能胜任，这些人的策略——如果不是理想的话——依赖于精英主义者（如尼采、帕累托，从迈斯特至毛拉的法国绝对主义思想家，事实上还有马克思本人）所领会的真理。把握了社会发展真实性质的人，在这种真理的光照下，能够把自由主义的人类进步理论视为某种不现实的、贫瘠的、可怜且荒谬的东西。不管他有多生硬与错误，在关键问题上，霍布斯而不是洛克，显得是正确的：人们寻求的并非幸福、自由、公正，

而是安全，这是最重要的。亚里士多德在这方面也是正确的：大多数人天生就是奴隶，被解开锁链后不具备道德与智力的资源来负起对未来的责任，也无法在太多的可能性间进行选择；因此，在丢掉一副枷锁时会不可避免地带上另一副，或自己锻造一副新枷锁。因此，明智的革命立法者，远非试图将人类从那个失去它便感到迷失与绝望的框架中解放出来，而是要根据自然科学或技术带来的新时代的新需要，确立他自己的框架。框架的价值依赖于不容置疑的信仰，只有通过信仰，它的主要特征才能被接受；否则，它便没有足够的力量来支撑与控制这些任性的、潜在地无政府与自我毁灭的、在这个框架中寻求拯救的造物。框架是政治、经济、社会与宗教制度。它们的"神话"、教条、理想、思想与语言范畴、感知方式、价值尺度、"社会认可的"态度与习惯[马克思称作"上层建筑"，代表着"合理化"(rationalizations)、"升华"与象征性的表征(symbolic representations)]，使人在有组织的方式中活动，防止混乱，从而实现霍布斯式的国家的功能。这73种观点虽然没有启发雅各宾或共产主义学说，但启发了雅各宾派的策略，它与迈斯特的核心的、处心积虑地拒绝细察的"秘密"不谋而合。这个秘密就是超自然的权威，借此且以此为名，统治者能够控制并压制其子民的无法无天的倾向，特别是那种向既有规则提问题、质疑太多的倾向。绝不允许有削弱信赖感与安全感的事情发生，而这正是框架的使命。只有这样(按这种观点)，新的自由社会的建立者们才能控制任何威胁要浪费人的能量或放慢无情的历史车轮的图谋；只有这种车轮能阻止人们做自杀性的蠢事，使他们免受太多自由、太少束缚之苦，免受空虚之苦，对于这种空虚，人类与自然一样厌恶。

在对比生命之流与不会创造与统一，只会分隔、抑制、僵死、解体的批判理性时，柏格森(追随德国浪漫派)曾经说过差不多

的话。弗洛伊德对此也有所贡献，不是在他作为我们时代最伟大的医治者与心理学理论家的天才的作品中，而是在他作为理性心理学和社会方法误用的始作俑者(无论多么无辜)的意义上，这些方法被糊涂的好心者、江湖游医和形形色色荒谬的预言者误用。人的信念的真正原由常常与他们自己以为的不同，往往是源自他们要么意识不到、要么因处于焦虑状态难以意识到的事件与过程；通过使这些夸张的洞见得以流行，这些杰出的思想家，不管多么不情愿，的确削弱了他们自己的学说从中获得逻辑力量的理性基础。因为，这种观点与下述说法仅一步之遥：使人最心安理得的东西，并不如他们假定的那样，是去发现困扰着他们的问题的解决方案，而是发现某种据以根本消除这些问题的自然的或人为的过程。它们之所以消失，是因为它们的心理学的“资源”已经被转移并已经枯竭，留下的仅仅是那些不太苛求的、只需要外科医生的能力就能解决的问题。

这种支撑着传统主义的反理性主义右派思想的对待困难与困惑的捷径，对左派也产生了影响。这的确是新情况。对知识 74 的功能与价值的这种态度的变化，也许正是区分二十世纪与十九世纪的巨大鸿沟的最好标志。

五

我想表达的最重要的观点是：在人类所有有记录的历史中，理智努力的过程、教育的目的、有关观念的真理性与价值之争的实质，都假定存在着某些根本性的问题，对它们的回答具有最终的重要性。人们总是问，那些重要而有名的学科，如形而上学、伦理学、神学、自然科学与人的科学，提出的各种各样声称已经找到获得知识与真理的最好方法的主张，其有效性究竟何在？人的正当生活是什么，它又是如何发现的？上帝是否存在，他的

意图能否认知或至少是猜测？宇宙，特别是人类生活是否有目的？如果有，它实现的又是谁的目的？我们如何确定这些问题的答案？它们与科学或常识一般认为已经提供满意答案的那一类问题是否类似？如果不类似，如何使对它们的回答具有意义？

这些问题在政治学中就跟在形而上学与伦理学中一样。例如，政治所关心的一个问题是：为什么任何个体或不同个体必须服从其他个体或个体的联合。所有涉及自由与权威、主权与自然权利、国家的目的与个体的目的、普遍意志与少数派权利、世俗主义与神权政治、功能主义与中央集权等等这些熟悉问题的古典学说，都是试图以与其他信念、与探询者及其时代的一般见解相一致的方式，对回答这些根本问题的那些方法所做的阐明。在回答这些问题的恰当技巧方面，存在着巨大的、有时是致命的冲突。有人在圣典中寻求回答，有人在直接的个人启示中，有人在形而上学的洞见中，有人在永不出错的圣贤言论、在沉思的体系或艰苦的经验探索中寻求答案。这些问题对于生活方式具有极端的重要性。当然，在不同的时代存在着怀疑论者，他们说，也许根本就不75存在最终的答案，迄今为止所提供的答案与一些可变的因素高度相关，如理论家生活于其中的气候，他或者他的同胞的社会、经济或政治条件，他或者他们的情感倾向，或者吸引着他或他们的智识上的兴趣。但是这些怀疑论者通常要么被视为轻浮的因而也是不重要的，要么被视为不恰当地具有干扰性因而也是危险的；在社会不稳定时期他们最容易受到迫害。但即使是他们，如塞克斯图·恩披里柯、蒙田或休谟，实际上也不怀疑这些问题的重要性。他们怀疑的仅仅是获得最终与绝对答案的可能性。

比这更剧烈的事情留给了二十世纪。因为现在人们第一次设想，应付问题，特别是那些一代一代困扰与折磨着创造性与诚实心灵的问题的最有效办法，并不是运用理性的工具，也不是运

用那些被称作“洞见”与“直觉”的神秘能力，而是消灭问题本身。而且这种办法并不是用理性的方式清除这些问题，如证明它们是建立在理智的错误或言语不清晰或对事实的无知的基础上，因为这种证明反过来又假设了需要哲学或心理学论证的理性方法。相反，它是从提问者着手，使一开始显得具有压倒一切的重要性而根本无从解决的问题，就像噩梦那样从提问者的意识中清除掉，使他不再感到困扰。解脱的方法不在于展开逻辑的含义，阐明一个特殊问题的意义、背景、相关性或起源，亦即洞察它“相当于”什么，而在于改变最初给予其存在的一般态度。现成的技术没有为其准备好答案的问题，很容易被划归病人的强迫性观念，而这种观念是必须被纠正的。因此，如果某人虽然被这种怀疑萦绕，即完全的个人自由在民主的国家里是与多数派的强制不相容的，但仍然既渴望民主又渴望个人自由，那么，就有必要借助某种合适的方法使他摆脱他的 ideé fix(强迫观念)，直到它永远不再出现。这个为政治制度烦神的提问者便因此从他的负担中解脱出来，而被允许承担社会认为有用的任务，不受干扰且使人分心的、只能通过消除其原因而消除其自身的那些反思所妨碍。 76

这种方法具有天才的简洁性：它通过清除心理学上的选择可能性，来保证在政治原则问题上的一致性，而这种选择的可能性本身，依赖于或被认为依赖于陈旧的、因为革命或新的社会秩序而过时的社会组织形式。这正是二十世纪两个重要政权——以及所有其他准极权或半极权的社会、世俗的和宗教的教条——在强化政治与意识形态统一时所实际推行的。

在这方面，卡尔·马克思的著作与我们时代的其他倾向相比，肯定并不负有更多的责任。马克思属于穆勒、孔德与巴克尔同等意义上的典型的十九世纪社会理论家。处心积虑的心理调

控政策对于他就像对于另外三个人一样陌生。他相信他的前人的许多问题都是真实的，并且认为他已经解决了它们。他用论证来支持他的答案，而这种论证，他肯定认为是与他那个时代最好的科学与哲学规则相一致的。他的见解事实上是不是如他所说的那样科学，或者他的答案是不是似是而非，这是另一个问题。真正重要的是他不仅承认他试图回答的问题的真实性，并且提供了一种声称是科学的——在这个词的一般意义上——理论；因此为许多争论不休的问题带来了许多光明（以及一些模糊），导致了许多富有成果的（以及徒劳的）再评价与再解释。

但是那两个重要政权的实践（既然它们公开否认与诋毁理性的问—答方法的价值），则不去训练它们公民的批判或寻求答案的能力，也不发展他们任何特殊的、被认为有可能揭示真理的洞见与直觉的能力。这种实践是任何一个尊重科学的十九世纪思想家都深感恐怖的——训练个体不再被那些一旦出现与被讨论便会危及体制安全的问题的困扰；建构与完善强大的制度框架、"神话"、生活与思想习惯，以确保它免于突然的冲击与缓慢的衰败。这就是伴随着极权意识形态兴起的理智观点（乔治·奥威尔与奥尔德斯·赫胥黎的讽刺作品中使人毛发竖起的东西），在这样一种心智状态中，折磨人的问题成为心理紊乱的形式，它毒害个人的心理健康，如果被广泛讨论，对社会的健康也有害。这是一种远离马克思或弗洛伊德的态度：视所有的内部冲突为邪恶或充其量是无用的自残形式；视思想的争执，道德、情绪与智性的冲撞，和一些特殊的心智不适状态（人类的智力与想像的伟大作品得以产生的精神的痛苦状态），为一种比纯粹的毁火性疾病——心理症、精神病、精神错乱，的确需要精神病学的帮助——好不到哪里的状态；特别是把它们视为对个人与社会都必须遵循的那条惟一路线的危险偏离，如果他们前进到一种秩

序良好、无痛苦、满足、永远自我平衡的状态，就只能遵循那条惟一路线。

这的确是影响深远的观念，远比悲观主义、犬儒主义思想家如柏拉图、迈斯特、斯威夫特或卡莱尔更具影响力。这些人视人类的绝大多数为无法改变地愚蠢与不可救药地邪恶的，因此，他们思考的是，特别的、开明的、高等的少数人或个人在这个世界如何获得安全。因为他们至少承认那些痛苦问题的实在性，只不过否认大多数人有能力解决它们而已。但是更激进的态度则视理智的困惑要么是技术问题产生的(技术问题可以用实际政策来克服)，要么是可以治疗也可以消除的神经症；如果可以，是能够使其变得无影无踪的。这就产生了一种新的关于真理，以及一般地，关于无功利理想的观念，这种观念在以往的时代是不可想像的。接受这种观念，就等于说，在纯粹技术领域(在这个领域，人们关心的只是达到这种或那种实践目的的最有效手段是什么)之外，像“真实”、“公正”、“自由”这些词，以及它们所指涉的含义，能够根据所谓惟一有价值的活动，来加以重新定义；这就是，把社会组织成平稳运行的机器，以满足其成员生存的需要。这种社会中的词汇与观念将反映公民的见解，并被尽可能调整到使个体之间或内部很少发生摩擦的地步，也就是说，允许 78 这些个体“最优化”地使用他们中可以获得的资源。

这的确是陀思妥耶夫斯基的功利主义的梦魇。在追求社会福利的过程中，痛恨残忍、不公与无效率的人道主义自由派发现，防止这些恶的惟一合理的方法，并不是为自由的智识与情感的发展提供最广泛的机会(因为谁能说清这将会导向何方?)，而是通过压制任何有可能通向批评、不满与生活失序的倾向，消除追求这些危险目的的所有动机。在这里我不想追溯这种思想的发展过程。毫无疑问，在某一阶段，这个故事肯定包含这样的事

实:技术发展与社会变化的节奏、程度不一致,这两种东西不仅无法保证和谐发展(除了亚当·斯密的乐观主义的希望之外,谁能保证?),甚至越来越冲突,这导致了越来越多的毁灭性的、似乎不可避免的经济危机。与此相伴随的,是一般框架,即行为模式、习惯、希望、语言,总之,不幸者的"意识形态上层建筑",无法承受社会、政治与道德灾难。结果是对现存的政治活动与理想丧失信念,以及一种绝望地要生活在这样一个世界的欲望:不管它多么沉闷与平庸,却可以防止这种灾难的周期性发生。这个过程中的一个因素是,对自由、平等、文明、真理等等古代呼声,产生了日渐增长的、或多或少的空幻感,因为它们应用于周围环境不再如运用于十九世纪那样显得明智。

在大多数场合,与这种发展相伴而行的是一种不愿直面它的心态。但以往被称颂的那些口号并未被放弃。它们被用于涵盖新道德中不同的、有时是正相反对的观念,而这种新道德,根据老的价值系统,似乎既是肆无忌惮的,又是残酷的。法西斯主义者并不想假装维持那些旧象征。在政治顽固分子以及那些更加不受控制的现代大企业的代表们半犬儒主义、半怀有希望地坚持诸如"自由"、"民主"的价值时,法西斯主义者率直地将其斥为令人鄙弃与嫌恶的剧场作态,蔑视地将其视为早已腐烂的那些理想的过时外壳。但是,尽管在具体符号的运用方面存在着差异,在新政治态度的所有变种中,仍然存在着实质的相似性。

与今天[12]身处其境的我们相比,二十一世纪的观察者肯定会对模式的这些相似性看得更清楚。他们将会很自然、很清楚地将它们与它们直接的过去——十九世纪的 hortus inclusus(私有圣坛),太多的历史学家、新闻作家以及政治演说家似乎仍然

[12] 1950年。

活在其中——区分清楚，就像我们能够把浪漫的民族主义或天真的实证主义的成长与开明专制主义或爱国的共和主义的成长区分开来一样。不过，尽管我们可以生活在它们之中，我们仍然能够察觉我们自己时代的某种新东西。我们甚至感知到非常广泛而不同的领域中共有特征的成长。一方面，我们能够看到将政治利益持续且有意识地从属于社会和经济利益的现象。这种从属的最生动表现，是资本家或工人公开的自我认同与有意识的团结；它们无视（尽管绝少会削弱）民族和宗教忠诚。另一方面，我们遇到了这样一种确信，即没有经济力量支撑，政治自由就是无用的，从而或明或暗反对相反的命题：经济自由只有对于政治上自由的人才是有用的。这又反过来使得接受这样一个命题成为一种策略：国家对其公民的责任必将增长而不是减弱，这是一个如今被大师与大众深信不疑的定理，也许在欧洲比在美国更不受质疑，但即使在美国，仅仅三十或五十年前，它在某种程度上还被视为乌托邦。这种巨大的变化，伴随着它的真实的物质成就，以及至少在自由社会里同样真实增长的社会平等，也伴随着构成奖牌另一面的东西，即对自由探讨与创造倾向的消除，或至少是强烈的不赞同；这种自由的探讨与创造，如果不失其本性，是不会如二十世纪所要求的那样，只剩下墨守成规与安分守己的。一个世纪以前，奥古斯特·孔德发出疑问说，如果在数学中没有发表异见的权利，那么为什么在伦理学或社会科学 80 中必须允许甚至鼓励异见呢？[13]的确，如果社会或个人行动的主

---

[13] 参见《重组社会所必需的科学工作计划》（*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la sociétét*，1822），第53页，见孔德《实证政治体系总附录》（*Appenendice général du system de politique positive*，巴黎，1854），作为《实证政治体系》（巴黎，1851—1854）第4卷的一部分。穆勒对这段文字的引用见其《孔德与实

要目标，是在人或整个社会中创造某种“优化的”行为（以及思想与情感）模式，那么孔德的说法便是无可争辩的。不过，正是这种无视秩序与习惯力量，甚至无视公众所接受的“优化”行动目标的权利，构成了资产阶级文化的荣耀。这种文化在十九世纪达到了它的顶点，我们现在终于目睹它开始终结。

六

这种新的态度，依赖于这样一种政策，即通过消灭可能导致冲突与不幸的心理能力来消除冲突与不幸，它自然敌视或至少是怀疑无功利的好奇心（它有可能灭绝）；而且，在最好的情况下，对社会没有明显用处的所有艺术实践，至多被视为社会的琐屑之物。按照这种观点，这些职业，在它们不构成肯定性的威胁时，是无关之物，使人愤怒与浪费资源之物，琐碎的无用之物，是对能量的消耗或转移，而这些能量在任何情况下都是难以积聚的，因此应该全部地、不停地运用于建设与保持调试得极佳的（有时称为“整合的”）社会整体。在这样一种心理状态下，惟一自然的事情是，诸如“真理”、“荣誉”、“责任”、“美”这些概念被转化为纯粹进攻或防御性的武器，被一个国家或一个政党用于创造这样一种共同体的斗争中：这个共同体处于这个国家或政党的直接控制之下，对外部影响根本无动于衷。要达到这种结果，要么通过严格的书报检查和对世界其他部分的凌虐——这个世界至少在如下意义上仍然是自由的世界：它的许多居民能够继续说他们愿意说的话，词语也是相对不经组织的，带着所有不可预测的因而是“危险的”后果；要么通过扩展严格控制的领域，直

证主义》，载《穆勒著作集》，J. M. 罗伯逊等编（多伦多/伦敦，1963—1991），第10卷，第301—302页。

至延伸到可能产生无政府状态的所有根源，即整个人类中。只有通过这两种方法之一，人类行为才能够较为轻易地被技术上合格的专家所控制。这些专家包括冲突的调解者、身体与心灵的平静的促进者，服务于统治集团的工程师以及其他的科学专家，如心理学家、社会学家、经济与社会计划家等等。很明显，这决不是一个偏爱判断的独创性、道德的独立性或非同寻常的洞察力的理智氛围。这样一种秩序整个倾向于将所有争论归结为多多少少带有复杂性的技术问题，特别是如何生存、摆脱不适的问题，以期达到这样一种状态：个体的心理或经济能力被披上甲胄，以产生最大限度的、明确的社会满足感。而这种满足感既与反对体制外部的所有实验相一致，反过来又依赖于压制个体中出现的任何对这种无所不包、极端清晰又极端令人满意的单一计划的怀疑或反对。 81

这种出现于所有稳定社会——也许出现于所有社会——的倾向，因为压制了所有敌对的影响，(譬如说在苏联，)形成了一种特别极端的形式。在这里，服从中央计划，通过教育或者镇压消除所有干扰力量，因谨遵意识形态启示的能力，即相信人类能够也有义务完全、严格和即时地将观念变成实际的能力，而得以实行。俄国所有学派的思想家似乎异常地沉溺于这种意识形态。苏联的模式是清晰的、简单的、从“经过科学检验的”前提中推演出来的。实现这种模式必须依赖于技术上训练有素的信仰者，他们随心所欲地处置人类；在科学所揭示的范围内，人类是无限可塑的材料。斯大林说创造性的科学家是“人类灵魂的工程师”[13]，就是这种精神的精确表达。这种情况也出现在一些法 82

[13] 斯大林1932年10月26日在高尔基的住所谈及苏联作家的角色时用了“人类灵魂的工程师”的措辞，记录在高尔基的未出版的档案中[K.Z.泽林斯基，《斯

西斯社会中,只是在这里直觉或者本能代替了科学,犬儒主义代替了虚伪。这是所有人都能看到的。在西欧,这种倾向采取了比较温和的形式,从强调政治原则的分歧(与至少部分起源于真正的见解差异的党派斗争)最终转变为强调技术方法的分歧,转变为达到最低限度的经济与社会稳定的最好方案的分歧;而没有这种稳定,关于基本原则与生活目的的争论,便是"抽象的"、"学院式的"、与时代的迫切要求无关的。它导致了西欧的人们对由来已久的政治争论——与当今日常的经济与社会问题相对——明显缺乏兴趣,这种情况常常使英美的观察家感到沮丧,他们往往把它错误地归结为犬儒主义的增长与理想的祛魅。

毫无疑问,对于旧价值的残存的拥护者来说,所有在价值方面的喜新厌旧之举,都是对一般道德的不知羞耻的无视。如果这样认为,实在是错觉。在新价值中根本不存在不信(disbelief),不管是不知廉耻的不信,还是冷淡的不信。相反,他们执着于无理性的信仰,执着于对怀疑主义的盲目的不宽容。这往往源于内在的崩溃或恐惧,以及无希望的希望:至少存在一个安全的天堂,虽狭隘、黑暗、封闭,但安全。越来越多的人甚至准备不惜付出一切代价赢得这种安全感,让广大的生活领地受制于那些不管有意无意但系统地挤压人类活动疆界的人,这些人操纵人类,把人类训练成整体模式中的一个更易整合的部分——可以互换、几乎可以预制的部分。面对这样一种哪怕是在最低层次上获得稳定的企求——在这个层次上,你不会跌落,它也不会背弃你,使你跌倒——所有古代的政治原则都堕落成信条的

大林会见作家》('Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym'),英文首次发表于 A. 坎普-威尔什:《斯大林与文学知识分子,1928—1939》(贝辛斯托克与伦敦,1991),第 128—131 页;这个词组出现在第 131 页(俄文原文'inzhenry chelovecheskikh dush',见斯大林:《文集》(莫斯科,1946—1967),第 13 卷,第 410 页]。——英文版编者

微弱象征，与新的现实毫无关联。

这个过程并不是在所有地方都是一致的。也许，因为明显的经济原因，十九世纪的理想在美国比其他任何地方都更有力地得到延续。在美国，政治争议与冲突，讨论的主题，以及民主领导人的理想化人格，与现在的欧洲大陆相比，更像是维多利亚时代欧洲的余响。 83

在非常完整与充分的意义上，伍德罗·威尔逊是十九世纪式的自由主义者。新政与罗斯福总统的人格所激起的政治热情，与发生在当代欧洲的任何事件相比，更像那些激怒格拉斯顿或劳合·乔治的政治热情，或者激怒世纪之交的法国反教会政府的政治热情；这种伟大的自由主义事业，肯定是我们时代所见证的在个人自由与经济安全之间做出的最富建设性的妥协，更接近于约翰·斯图亚特·穆勒在其最后阶段，即人道的社会主义阶段的政治与经济理想，而不是接近于二十世纪三十年代的左翼欧洲思想。关于国际组织、联合国及其所属机构的争论，就像1918年以后围绕国际联盟所进行的那些争论一样，根据十九世纪的政治理想是完全可以理解的，因此在美国比在欧洲引起了更多的注意也具有更多的含义。美国可能否定威尔逊总统，但是它继续生活在与威尔逊总统时代相距不远的道德气氛中，即带有维多利亚时代价值观念的很容易分辨的黑白分明的道德世界中。1918年的事件捕获了其后二十五年的美国人的良知，而在欧洲，1918—1919年的 exalté(昂扬)气氛不久就消散了；这个短暂的光明时刻回想起来更像是美国人的而非欧洲人的，在欧洲，这是一个伟大而垂死的传统的最后显现——在一个存在于且充分意识到存在于一种新媒介之中的世界里、在一个意识到与过去不同且憎恨过去的世界里的最后显现。这种变化并不是突然和全局性的，不是剧烈的 coup de théâtre(戏剧性突变)。在

和别人的方向。

以这种不祥的方式，圣西门的预言（用恩格斯的话说）"通过对物的管理实现对人的治理"[15] 最终成为现实——这一预言曾经显得过于勇敢和乐观。宇宙力量被设想为无所不能又坚不可摧。希望、恐惧、祈祷皆不能使其消失，但是 élite（精英）能够疏导它们并在某种程度上控制它们。这些专家的任务就是使人类适应这些力量，在他们中发展出对这种新秩序的不可动摇的信念，毫不怀疑地忠实于这种秩序，使之安全而永固。因此，引导 85 自然力量并使人适应于新秩序的技术学科必须凌驾于人文研究，即哲学、历史与艺术研究之上。后一类研究充其量只能支持与装饰新制度而已。屠格涅夫小说《父与子》中的主人公，天真的唯物主义者和"虚无主义的"科学主义者巴札罗夫终于得以盛行，就像圣西门和他的更呆板的门徒孔德所预言的那样，但是其原因与一个世纪之前似乎深信不疑的那些原因截然不同。巴札罗夫的信念建立在这种主张之上：解剖青蛙比写诗更重要，因为解剖青蛙可以导向真理，而普希金的诗歌却不能。

在今天起作用的那些动机则更具毁灭性：解剖学之所以高于艺术，乃因其不会产生独立的生活目的，不会提供那些可以作为善恶、真假之独立标准的经验，因此不会轻易与教条发生冲撞；我们创立这种教条作为惟一的、足以保证我们不受怀疑、绝望与所有精神失调打击的壁垒。在情绪或智识上摇摆不定是一种不适。对于这种不适，只有通过消除那些几乎同等可以选择

---

[15] 恩格斯：《反杜林论》（1877—1878），马克思恩格斯：《全集》（德文版），第 19 卷，第 195 页。［参见《马克思恩格斯选集》第 3 卷（人民出版社，1972 年），第 299—300 页："对人的政治统治应当变成对物的管理和对生产过程的领导。"］参见《圣西门致一个美国人的信》第 8 封，见圣西门：《工业》（1817），第 1 卷，载《圣西门与昂方坦著作集》（巴黎，1865—1878），第 18 卷，第 182—191 页。

的——或至少表面上如此——备选方案才能解决。

当然，这就是陀思妥耶夫斯基《卡拉玛佐夫兄弟》中宗教大法官的立场：他说人最可怕之事就是自由选择，在黑暗中自己摸索；而教会，因为把责任从人们的肩膀上卸下，从而使他们成为自愿的、心存感激的、幸福的奴隶。宗教大法官代表着对精神生活的教条式的组织，而巴札罗夫代表着这种精神的对立面——自由的科学研究，直面"惨淡的"事实，接受真理而不管它多么残酷与令人恶心。通过一种历史的反讽(陀思妥耶夫斯基不曾料到)，他们形成一个协定，他们变成了盟友，而在今天更已无法分辨。故事里说，布里丹的驴子因为无法在两堆距离相等的草料中选择而饿死。对抗这种宿命的惟一办法是盲目服从与信仰。至于这个避难所是教条式的宗教信仰还是教条式的对社会或自然科学的信仰，则无关紧要：因为没有这种服从与信仰，则没有信心、希望，没有乐观主义的、"建设性的"、"积极的"生活形式。86 最初揭露固化在压迫性制度中的观念拜物教的人——傅立叶、费尔巴哈和马克思——其门徒却是新形式的"物化"、"非人化"的可怕的支持者，这的确是历史的讽刺。

七

这种变化的一个最有趣也最令人不安的症候，可以在西方那些伟大的慈善基金的政策中看到。欧美的观察家对这些机构的最常见的批评在于，它们的目标太粗俗地是功利主义的：它们不去支持诸如对真理或创造性活动的研究(例如，基础研究，或艺术活动)，却致力于最直接、最当下的人类生活的改善，用粗俗的唯物主义的词汇来说，即物质福利，解决短期的社会与经济问题，人为预防政治上"不受欢迎的"观念，等等。但是这些批评在我看来都不得要领。我坚信，从事这类活动的那些可敬的、慷慨

的或至少以科学为名的迫害；这真是一种双方阵营里最卡珊德拉式的预言家们全都未预见到的梦魇。

我们常常被告知，现时代是个犬儒主义与绝望的时代，价值崩溃的时代，以及西方文明坚固的标准与标志瓦解的时代。但这既不是真实的甚至也不是似是而非的。今天，这个世界远未表现出即将崩溃的秩序那种松懈的机理，相反却因严厉的规则与法令、热切而非理性的宗教而变得更加僵硬。它远未表示出宽容的特征——这种宽容源自于对古代的那些准则的犬儒主义式的无视——它把异端当作最大的危险。

不管在东方还是在西方，自信仰时代以来，这种危险从来没有这么大。舆论一律的要求今天比昨天更加急切；忠诚受到更严厉的试炼；有其自己私生活品位和内在行为标准的怀疑论者、自由主义者、个人，如果他们自己不刻意认同有组织的运动，就将成为双方面恐惧与嘲笑的对象，成为迫害的目标，在我们这个时代的意识形态大战中，受到所有进入阵地的党派的诅咒与蔑视。虽然在那些传统上较远离极端的社会中（如大不列颠、丹麦、瑞士），这种情况不太严重，但是这不影响一般模式。在今天这个世界，与无法认同于公认的党派或态度、无法获得被承认的政治、经济或知识地位相比，个人的愚蠢与邪恶更容易得到原谅。而在更早的时候，当不止一个权威统治人的生活的时候，一个人也许能在与国家相对立的堡垒，如组织化的教会或不顺从的封建组织中逃避国家的压迫。光是权威间的冲突这个事实，便可容纳一个狭窄、变动却永远不会不存在的空间。在那里，个人也许可以勉强过着私人的生活，因为双方都不敢走得太远，不敢赶尽杀绝，以免徒增对方力量。今天，即使是最好意的庇护人式的国家，也许正是它的减少饥荒、疾病与不平等的真实努力，它的穿透生活的所有被忽视的角落与裂缝——这些角落与裂缝

也许正表明需要它的公正与慷慨——的努力，它的这些善意活 90 动的成功，压缩了个体犯错的范围；为了他的福利或卫生、他的健康、他的安全、他的免于匮乏与恐惧的利益（非常真实的利益），剥夺了他的自由。他的选择领域变得越来越小，不是以某种相反的原则之名（如在欧洲中世纪或民族主义兴起时那样），而是为了创造一种形势，在其中相反的原则的可能性，连同它的导致紧张、危险与毁灭性冲突的无限能力，为了一种简单而有规则的、不受恼人的道德冲突折磨的生活，一种对有效的工作秩序的机器人式的信仰，而被一举消除了

然而，这并不是一种无代价的发展：我们置身其中的社会与经济形势，无法将技术进步的结果与传承自早些阶段的政治、经济组织的力量相协调；这就要求一种社会控制措施以防止混乱与贫穷，这两种情形对于人类能力的发展，与盲目遵从一样，都是致命性的。让我们放弃我们的社会成就，考虑一下回到古代的不公正、不平等与绝望的悲惨境地的可能性，这既是不现实的，在道德上也是难以想像的。技术性技巧的进步使得计划成为合理的，实际上也是迫切的；一个特别地计划的社会对成功的渴望，自然使得计划者寻求与危险绝缘，因为数不清的力量会危害这种计划，而这正是“自给自足”与“一国社会主义”的非常大的动力，不管这种动力是保守主义者、新政人物、孤立主义者、社会民主党人强加的，抑或实际上是由帝国主义者强加的。而这反过来产生人为的障碍，对计划者自己的资源产生越来越多的限制。在极端的场合，这种政策导致对不满者的抑制，以及持久加强的约束，直到它占据了那些最初只想将其用作提高效率的工具的人的时间与才能。现在，它成为一种自身就是目的的丑恶的东西，因为它的实现导致了一种恶性循环：压制是为了生存，而生存主要是去压制。于是治疗变得比疾病更坏，并且采取

教条的形式，而这些教条是建立在某些个体的简单的、清教徒式的信仰之上的，他们从不知道或早已忘记了 douceur de vivre(生91 活的甘美)、自由的自我表达、人与人的关系的无限多样性、自由选择的权利、忍受的艰难、屈服的无法容忍性等等这些东西究竟是什么。

这种进退两难在逻辑上是不可解决的：我们既不能牺牲自由，又不能牺牲捍卫自由所需的组织，也不能牺牲最低限度的福利。因此，步出困境之路存在于某种逻辑上混乱的、可变的甚至是含糊的妥协。每一种特殊的情形都需要它自己特殊的对策，因为“从扭曲的人性之材中”，就像康德曾经说过的，“造不出直的东西”。[16] 这个时代所需要的，并不是(就像我们常常被告知的那样)更多的信仰、更强有力的领导或更科学的组织。它需要的是与之正好相反的东西——少一些弥赛亚式的热诚，多一些开明的怀疑主义，多一些对特异性的宽容，在可预见的将来 ad hoc(特别地)多一些达到目标的办法，为那些其趣味与信念(对错姑且不论)在多数人中很难找到共鸣的个体或少数人实现他们的目的多留出一些空间。所需要的是少一些一般原则的机械的、狂热的运用，不管这些原则多么合理或正确；将广为接受的、经过科学检验的普遍方案运用于未被检验的个案时，所需要的是更多的谨慎、更少的傲慢自负。邪恶的塔列朗的格言“Surtout Messieurs, point de zèle”[17]比高尚的罗伯斯庇尔对舆论一律的要

---

⑯ 《康德全集》(柏林，1900—　)，第 8 卷，第 23 页，第 22 行。

⑰ “先生们，稍安勿躁。”塔列朗的这一格言有若干形式。我发现最早的是‘N'ayez pas de zèle’(“不要激动”)，见 C.-A. 圣伯夫：《斯塔尔夫人》(1835)，载《圣伯夫全集》(巴黎，1949—1951)，第 2 卷，第 1104 页。文中的版本出现于 P. 柴思勒，《一个批评家在生活和书籍中的旅行》(1865—1868)，卷 2：《意大利与西班牙》，第 24 页　这个版本中，“point”常常被“pas trop”(“太”)取代 。但是我未发现十九世纪的

求更加人道；在对人的生命有着太多控制的社会计划与技术的时代，这个格言实为有益的制动器。我们服从权威不是因为它是永远正确的，而仅仅是因为严格且完全功利的原因，将其当做没有办法的权宜之计。

既然没有一种解决方案是保证不会错的，那么，也就没有一种部署是终定的。于是，松弛的机体，对缺少效率的最低限度的宽容，甚至一定程度上沉溺于闲谈、好奇、不经批准而无目标地追求这个或那个（"明显的自我浪费"），允许更多的自发性与个体的多样性（对此，个体最终必须负全部责任）等等，永远比那种整齐划一的、最细致灵巧地强加的模式更有价值。除此之外，必须认识到，这种或那种教育方法抑或科学的、宗教的、社会的组织体系保证去解决的那些问题，eo facto（事实上）并不是人类生活的惟一核心的问题。不公正、贫困、奴役、无知，这些东西也许可以通过改革或革命来治愈。但是人并不仅靠与邪恶战斗而生存。他们靠个体或群体的一些积极的目标而生活，这些目标具有巨大的多样性，是很少能预见的，有时也是不相容的。正是靠对这些终极的、不可公度的、既不能保证变化也不能保证静止的目标的强烈关注，正是通过个体或集体对这些目标的竭尽全力的追求——这种追求是无计划的，常常是根本没有适当的技术装备的，往往既没有明确的成功希望又得不到官方审查者的认可——个人的或民族的生活才达到其最佳状态。 92 93

权威作家有这样的用法。——英文版编者

历史的不可避免性

巨大的非人的力量……

——T.S.艾略特[①]

一

约十年前[②]，德国占领北意大利时，伯纳德·伯伦逊在他的避难所记下了他对他所称的"偶然性的历史观"的思考。他宣称，这些思考"使我远离那种在我年轻时代便欣然接受的事件之不可避免性的学说，以及今天依然吞噬我们的摩洛神，即'历史的不可避免性'。我越来越不相信这些十分可疑、十足危险的教条，它们趋向于使我们把所发生的任何东西都视为不可抵挡的，反对它也是十分愚蠢的"。[③] 这位知名的批评家的话，在这样的时刻，显得特别合乎时宜。此时，如果不是在历史学家中间，也至少是在历史哲学家中间，正存在着回复到一种古代观点的倾向。这种古代观点认为，存在的东西（"客观地说"）就是最好的；解释（"归根到底"）就是辩护；或者，知道一切就能原谅一切。此类毫不含糊的谬误（可以大度地称之为"半真半假

① T.S.艾略特：《关于文化定义的笔记》（伦敦，1948），第88页。

② 本文写作于1953年。

③ 伯纳德·伯伦逊：《传闻与反思：1941：1944》（伦敦，1952），第116页（1943年1月11日的记录）。

的真理")产生了特殊的辩辞，并在极大的程度上模糊了论题。

这就是我想要谈论的主题。但在展开主题之前，我想表达我对被邀作奥古斯特·孔德纪念讲座首讲的谢意。孔德的确值得纪念与称赞。他在他那个时代是个杰出的思想家；如果他的著作今天（至少在英国）很少被提及，那部分是因为他做得太好了。因为孔德的观点对我们思想范畴的影响比通常认为的要更为深刻。我们对自然科学的看法，对文化演进的物质基础的看法，对所有被称作进步、理性、开明、西方的那些东西的看法；我们关于制度和公共符号与仪式同个体的情感生活与社会之关系的看法，从而我们对历史的看法本身，极大地受惠于他的教导与影响。他的奇怪的学究气、他大部分著作的不可卒读的沉闷、他的空虚、他的古怪、他的一本正经、他私生活的痛苦、他的教条主义、他的哲学谬误，所有这些表现在他的性格与著作中的奇异与空想，都不应使我们无视他的功绩。他常常被视为社会学之父，这并不是一个滑稽可笑的形象。他比同时代的绝大多数思想家都更了解自然科学的作用及其特殊地位的特殊理由。他看不到纯粹黑暗的深度；他要求证据；他暴露可耻之事；他诋毁智识上的印象主义；他与许多形而上学的和神学的神话战斗，而这些神话中的有一些，如果没有他的猛烈打击，有可能仍然留在我们中间；他提供武器以反击理性的敌人，而这些敌人今天也并未完全过时。特别是，他把握了哲学的核心问题，即在关于词语的词语（或思想）与关于事物的词语（或思想）之间作了区分，并因此帮助奠定了现代经验主义中的那些最好也是最具启发性的东西的基础。当然，他也是历史思考的一个伟大里程碑。他相信把科学的，也就是自然主义的解释规则运用于所有领域，而且看不出任何不将其就像应用于事物的关系一样应用于人的关系的理由。

94

这个学说并不是独创的，而且在他自己的时代就有点过时了。维科的著作已经被重新发现；赫尔德使民族、社会与文化的概念发生重大变化；兰克与米什莱既改变了历史的艺术也改变了历史的科学。通过把社会动物学延伸至人类，研究人类就类似于研究蜜蜂与海狸，而人类的历史便能变为自然科学——这种孔多塞曾热切倡导且充满自信地预言的观念，这种简单化的行为主义，已经激起了一种针对它自身的反动。它被认为是对事实的歪曲，对直接经验到的事物的否定，对我们熟知的关于我们自己、我们的动机、意图与选择的东西的一种人为的压95制，而人们之所以犯这些错误，是为了想方设法获得适用于所有知识的单一的、统一的方法。孔德没有犯拉美特里或毕希纳的错误。他并未说历史学是或者可以归结为物理学；但是他的社会学概念指向了这个方向：一座完全的、无所不包的科学知识金字塔；一种真理；一种理性的、"科学的"价值尺度。这种以牺牲经验为代价的对统一与对称的天真渴望，至今仍然为我们所保有。

二

我们能在历史事件进程中发现大的模式或规则，这种观念对那些被自然科学在分类、联结特别是在预测方面的成功所深深打动的人，具有自然的吸引力。他们提出并应用形而上学的或经验的体系，他们从他们声称拥有的这些确定的或实质上确定的事实知识之岛出发，寻求通过"科学"方法的运用，来扩展历史知识，填补与过去的鸿沟。毫无疑问，在历史的领域就像在其他领域一样，从已知推出未知，从稍有所知推出所知甚少，这样

的事情已经做得很多，也必将做得更多。[④] 但是，不管对模式或 96 一致性的感知在刺激或证实那些关于过去或未来的特定假说中有什么价值，它在决定我们这个时代的见解方面，曾经起过也正在起着另一种（但也更加可疑的）作用。它不仅影响着对人类活动及特征的观察与描述方式，而且影响着对待这些活动及特征的道德、政治与宗教态度。因为，在任何关于人类如何、为何如此这般行动与生活的思考中，都注定要产生关于人类的动机与责任的问题。

在描述人的行为的时候，忽略个体的性格、意图与动机问题，肯定是刻意的和太苛严的。而在考虑这些问题的时候，不管人们在其思想或行为中自觉或半自觉地接受什么样的价值尺度，人们会自动做出评价的，不仅仅有影响所发生事件的此种或彼种动机或性格的程度或种类，还有它的道德的或政治的性质。此种或彼种形势是如何发生的？什么人或什么东西已经、正在（或将要、可能）对一场战争、一场革命、一次经济崩溃、一次文学与艺术的复兴，或者改变人们生活的发现、发明与精神变革负有责任？存在着人格的或非人格的历史理论，如今这已经成为人所熟知的故事。一方面，有这样一些理论，它们说整个民族与社

④ 在这里我不想讨论这些问题：这些程序是什么，说历史是一门科学是什么意思——不管历史发现的方法是归纳的、"演绎—假设的"还是类比的，在什么范围内它们是或应该是与自然科学方法相类似的，又与哪一种方法相类似、与哪一门自然科学相类似，等等。因为很明显，自然科学中存在的方法与程序，一般比逻辑学或科学方法论教科书所提供的东西更多。当然，也有可能，历史研究的有些方法至少在有些方面是独特的，与自然科学的不相似之处大于相似之处；而历史研究的另一些方法与特定的科学技巧很相似，如历史学在涉及考古学、地质学、体质人类学等学科的时候。此外，还要看是哪一类的历史研究。人口学与历史学不同，政治史与艺术史、技术史和宗教史也不同。各种人文研究的"逻辑"尚未受到充分的检讨。迫切需要的是用取自具体实践中的足够具体的例证，对人文研究的多样性做出令人信服的说明。

会的生活受到特殊个体的决定性影响。[5] 另一方面，存在着这样一些理论，它们说所发生的事情并不是可以识别的个体的愿望与意图的结果，而是大量的不具体的人的愿望与意图的结果，但作了这样的限定：这些集体性的愿望与目标并不是仅仅或主要由非人格的力量决定的，因此也不是从关于自然力量——如环境、气候、物理、生理或心理过程——的知识就可以完全或大体上推导出来的。两种理论都认为，历史学家的任务是研究什么人、在什么时候、在哪里以什么方式要求什么；有多少人能够避免或追求、以什么样的强度避免或追求这种或那种目标；以及，更进一步，在什么环境下、什么限度内，这种要求或恐惧被证明是有效的，又有什么样的后果。

与这种根据个体的意图与性格的历史解释相反，存在着另外一些观念。自然科学的进步给予这类观念以很高的、还在升高的声望。这些观念认为，所有根据人的意图而进行的解释，都起源于自负与愚蠢的盲目混合。这些观念所依赖的假定是：相信动机的重要性是一种错觉；使人的行为实际上如此这般的那些原因，大多数是超出个体的控制范围的；如物理因素、环境因素或习惯对人的行为的影响；某种较大单元——种族、民族、阶级、生物物种——的"自然"成长对人的行为的影响；或者（根据某些著作家）某种很少能用经验词汇来理解的实体——一种"精神的有机体"、一种宗教、一个文明、黑格尔的（或佛教徒的）世界

---

⑤ 的确，伟大人物这个观念，不管作多么小心的限定，也不管多么精微复杂，都体现着这种信念；因为，除非假定有一些人在历史进程中比另一些人担当更加决定性的角色，否则，这个概念即使在其最肤浅的形式中，也是空洞的。伟大的观念与善良、邪恶、天才与美的概念都不同，它不是一个在或多或少私人的背景下的纯粹个体的特征，而是直接与社会效力相关的概念，就像我们的一般用法一样，它是指在一个大的范围内个人剧烈地改变事物的能力。

精神——的影响;这些实体在地球上的使命与显现,或者是经验的或者是形而上学的探索的目标,这取决于特定思想家的宇宙学见解。

那些倾向于对历史变化作这种非人解释的人,要么因为他们相信这种解释具有较大的科学价值(也就是,能使他们预测未来,或更成功或准确地"返测"过去),要么因为他们认为这种解释体现着对宇宙本性的某种关键洞见;他们忠于这种解释,便把所发生的事情的最终责任,推到这些"非人的"、"超人的"、"高于个人的"实体或"力量"的行动或行为上了,而这些实体或力量,便等同于人的历史。的确,这些理论家中那些更谨慎、头脑更清楚的人,试图回应更具经验头脑的批评者的反驳,在注释或"再思考"中加进这样一些说明:不管他们使用什么术语,并不能认为他们相信,从字面意义上说,存在着与个体肩并肩地活着且由个体构成的诸如文明、种族、民族精神之类的东西。而且,他们还会补充说,他们完全认识到,"归根结底",所有制度,都是由个别的男人与女人构成的,它们本身不是人格性的东西,而只是方便的设计——理想化的模型、类型、标签或隐喻,亦即按照他们更为重要的(也即历史上有效的)经验特征对个体人类的特质或 98 行为进行分类、分组、解释或预测的不同方式。不过,这些声言太容易成为纯粹的说说而已,以至于他们自己也很难真的相信他们的原则。这些作者在写作与思考的时候,很少把这些廉价的告诫当真;而他们中那些更坦率与天真的人,甚至根本不佯装同意它们。因此,对于谢林、黑格尔(还有斯宾格勒;虽然有点犹豫,还得加上汤因比)来说,民族、文化或文明决不只是表明个体共有某种特征的方便的集体名词,而似乎是比组成它们的个体更"实在"、更"具体"的东西。个体是抽象的,正因为他们仅仅是为着 ad hoc(特定的)目的而人为地抽象出来的"元素"、"方面"、

"环节",所以从字面上说,离开他们所组成的整体,便不具有实在性(或者,不具有"历史的"、"哲学的"或"真实的"存在),就像事物的颜色、形状和价值一样,只是具体事物的"元素"、"属性"、"样态"或"方面"。它们是为了智识的方便而被分离出来的,它们之所以被视为独立存在的,仅仅是因为分析理智中的一些弱点与混淆而已。

马克思与马克思主义者则更复杂一些。我们不十分确定的是,如何看待社会"阶级"这个范畴:社会"阶级"的出现与斗争、胜利与失败,有时相对于有时独立于个体的有意识的或明确表达的意图,制约着个体的生活。阶级从未被说成是字面意义上的独立实体:它们是由相互作用的(主要是经济的)个体构成的。但是,试图通过对个体进行一一检查来解释个体的行动或者赋予这些行动以道德与政治的价值,或者认为在很有限的范围内这种检查是可能的,在马克思主义看来,这样做、这样想不仅是行不通的与浪费时间的(可能的确如此),在更基本的意义上,更是荒谬的。因为人的行为的"真实的"(或"深刻的")原因并不在于个体生活的特殊环境,而在于这种极其多样的生活与其自然及人造环境间的无所不在的交互关系。人做他们所做、想他们所想,主要是作为"阶级"整体的不可避免的演进的一种"功能"。99 从这种观点出发可以得出这种结论:对历史与阶级发展的研究,可以独立于组成它们的个体的传记而进行。结果,只有阶级的"结构"与"演进"才是(因果性地)起作用的。mutatis mutandis(经过必要的修正),这类似于信仰集体模式的首要性。这种信仰为那些把行动的特性归结于种族或文化的人所坚持。这些人既包括赫尔德那样的仁爱的国际主义者(他认为不同的民族能够也必须像个体能够且已做的那样相互敬慕、友爱与援助,因为"民族"在某种意义上也是"个体"或超个体),也可以是葛必诺、

张伯伦或希特勒那样的民族或种族自我张扬与战争的疯狂斗上。同样的语调，或者温和而文明，或者粗鲁地带有攻击性，也可以在所有那些信奉集体主义神话的人的声音中听到；这些人不诉诸个体，而诉诸一个种族、民族或文明的集体意识(或无意识)，或者像卡莱尔那样，觉得抽象名词应该大写。他们教导我们说，传统或历史(或者过去、种类、"群众")比我们更有智慧；由生者和死者、我们的祖先和我们尚未出生的后代组成的大的社会，比任何单一的造物都更有目的性，我们的生命只是这个大目的的小碎片；我们以及我们自己的"最深刻的"或许最无意识的部分，都属于这个更大的单元。⑮这种信念还有许多版本，夹杂 100 着不同比例的经验主义与神秘主义、"软心肠"和"硬心肠"、乐观主义与悲观主义、集体主义与个人主义；但是这些见解的共同之处在于，它们在"真实的"与"客观的"判断以及"主观的"与"武断的"判断之间进行了根本的区分，而这种区分又相应地取决于是接受还是拒绝那种与超经验实在自我认同的极端神秘行动。

---

⑮ 我们进一步被告知，我们属于这些整体并与它们是"有机地"同一的，不管我们知道不知道这点；我们的重要性依我们对这种不可分析、不可估量、几乎无法解释的关系的敏感程度和认同程度而定。因为只有在我们属于一个比我们更大的实体，因此负载着"它的"价值、成为"它的"目的的工具、过"它的"生活、为"它的"更完满的自我实现而受苦并贡献出生命这个范围内，我们才具有价值。这条熟悉的思想路线应该与那个虽不乏相似性但在伦理学上却较少受到指责的命题区分开来，这个命题是：人的见解与行为主要受他们社会过去或现在的其他成员的习惯制约；偏见与传统的力量是很强的；可能存在着心灵与生理两方面的遗传特征；影响人类与评判其行为的任何努力，都必须考虑到这些非理性的因素。因为，前一个观点是形而上学的和规范性的(波普尔称之为"本质主义")，后一个则是经验的与描述性的；前者构成主要由浪漫主义的民族主义、黑格尔派和其他超验论者持有的那种伦理的或政治的反个人主义的一个要素；后者则是一些社会学与心理学的假说，这些假说毫无疑问有其自己的伦理与政治含义，但其主张是建立在经验事实观察的基础上，而且是能够被观察所证实、证伪，或多或少说得通。在其极端的形式中，这些观点是相互矛盾的，在其温和与不太激烈的形式中，它们倾向于重叠甚至合并在一起。

对于波舒哀、黑格尔、马克思[7]、斯宾格勒(以及几乎所有认为历史并不仅是已发生的事件的思想家,即持神正论观点的思想家),这个实在采取的是客观的"历史长征"的形式。这个过程可以被认为是处于时空中的,也可以被认为是超越时空的;被视为循环的、螺旋式的或直线上升的,以一种特殊的、Z字形的方式运动(这有时被称作辩证的运动);被视为持续、统一的,或者是不规则的,被向"新层次的"的突然跳跃所打破;被视为产生于一种单一力量的变化形式,或者产生于皮浪式的、陷于永恒战斗的冲突因素;被视为单一一种或多种神意、"力量"、"原则"的历史;被视为指向或好或坏终点;被视为向人类提供永恒至福、永恒灾难或福祸参半或福祸两无的前景的。但是不管接受什么样版本的故事——它既不是科学的,即可以用定量语言描述、可以经验地检验的理论,也不是对我们耳闻目睹的东西的记录——这种历史理论的道德态度始终是同一不变的[8]:我们必须学会把事物的"真实"过程与我们无意识地为自我安慰与愉悦而产生的梦幻、想像与"合理化"区别开来;因为这些东西也许可以安慰我们一时,但到头来必然会残酷地背叛我们。我们被告知,存在101 着事物的本性,并且在时间中有它的模式:"事物与行动是什么就是什么,它们的后果将由其本性决定:我们为何还要自欺?"[9]两百年前一个温和的英国哲学家说。

⑦ 或者,有些人宁愿说,是恩格斯。

⑧ 卡尔·波普尔比任何人都更清晰地论证了这一点。虽然我觉得他有点低估自然科学的方法与历史或常识的方法间的差异(哈耶克的《科学的反革命》在这个主题上似乎更有说服力,尽管有点夸张),但是在其《开放社会及其敌人》与《历史主义的贫困》中,他如此有力而准确地暴露了形而上学的"历史主义"的谬误,澄清了它与任何一种科学的经验主义的不相容性,以至于再也找不到将二者混为一谈的任何借口了。

⑨ J.巴特勒:《在罗斯教堂的十五次布道》(伦敦,1726),布道7,第136页。

那么,我们必须如何避免这种自欺?如果我们不能全盘接受超人格的“精神”或“力量”的概念,我们至少必须承认所有事件都发生在一个可以发现的、统一的、不变的模式中,因为如果不是这样,那么我们如何发现事物的变化规律?如果没有普遍秩序,即真实的规律系统,那么历史如何是“可理解的”?它如何比一系列冒险故事的零散插曲、纯粹的老妇人童话(就像笛卡尔因为同样的理由所认为的那样)更“有意义”、更“有道理”?我们的价值,我们所说的善恶、对错、重要与不重要、高贵与琐屑,所有这些,都决定于我们在正在上升的模式中所处的位置。根据我们的眼光,也就是根据对我们的状况或我们在“自然”中的地位的觉察,我们称赞与贬低、崇拜与谴责所有那些与我们所追求实现的利益、理想与需要——我们不得不追求的目的,也是使我们成为自己的目的——等等一致或不一致的东西。这种态度,就我们准确地把握了我们的状况而言,也就是说,就我们根据历史运动了解了自己身在何处而言,是“理性的”与“客观的”。关于这种运动,在我们的历史感与知识允许的限度内,我们可以认识它的规则。对每一种条件与每一代人而言,它自己对过去与未来的感知,建立在它已经到达哪里、后面是什么、目的地是什么的意识之上;它的价值也取决于同样的自觉。谴责希腊人、罗马人、亚述人、阿兹特克人这种或那种善行或恶行,等于是说他们所做、所欲或所想与我们自己的生活观相冲突。而我们的生活观对于我们已经达到的阶段而言,可能是真实的或“客观的”,这种观点是否被清晰地意识到,取决于我们对这个阶段及其发展方式的理解是否深刻与准确。如果罗马人或阿兹特克人的判断与我们的不同,就他们理解他们自己的状况和他们自己的非常不同的发展阶段而言,他们的判断并不差,也并不失真实与“客观”。对我们来说,谴责他们的价值尺度,只有相对于我们自 102

己的状况才是足够有效的；而我们的状况，是我们参考的惟一框架。如果他们知道我们的话，他们也会粗暴地谴责我们，因为他们的环境与价值也是必然的，具有同样的有效性。

根据这种观点，在普遍的运动之外，没有任何一个可以支撑我们或他们立场的点，也没有一个静态的、事物与人最终能据以被评价的绝对标准。因此，惟一能够被正确地描述、合理地斥为相对、主观与非理性的态度，是不能将我们的判断与我们自己的最真实利益，即与我们最能满足我们本性的东西，也就是与我们的必然发展的下一步必然储备的东西联结起来。这一派的有些思想家同情性地评价主观失常，原谅它们，视其为未来的启蒙将使人类不会再有的、暂时的态度。其他人则对那些错误地解释了事物的必然过程因而陷入蠢行的人的不可避免的厄运心满意足或嘲笑有加。但不管这种语调是仁慈的或讽刺性的，不管人们谴责的是愚蠢的个体之错还是大众的盲目，抑或对他们的必然灭绝欢呼雀跃，这种态度都建立在这样一种确信之上：每件事物都因为历史机器自身的推动而成为其现在的样子，也就是说，它们是受阶级、种族、文化、历史、理性、生命力、进步、时代精神这些东西推动的。我们这种被给定的生活组织是我们无法创造也无法改变的，它，也只有它，最终对一切事物负责。因为行事方式的正确或错误而称赞或谴责个体或群体，就这种称赞或谴责包含着这样的暗示——他们从某种意义上说真正自由地在各种可能性间选择，因此能够正确地或合理地因为其选择而受到谴责或称赞——而言，乃是一种巨大的错误；是退回到人类的某种原始或天真的概念：认为在某种程度上人能够避免自然或超自然力量对其生命的完全决定；也是倒退到相关的科学或形而上学体系能够将其迅速驱散的幼稚的物活论中。因为，如果这种选择是真实的，那么，被决定好的世界结构就是不存在的，而

根据这种观点，只有这种结构才能使不管是科学的还是形而上学的完全解释成为可能。人因自己的选择而负有责任之说，被斥之为不可思议的，“为理性所拒绝的”；被斥为混乱、自欺、肤浅，一种前科学的、不值得文明人注意的幼稚的妄自尊大。 103

历史服从自然或者超自然的规律，人类生活的每一个事件都是自然模式中的一个因素，这种观念具有深刻的形而上学起源。对自然科学的迷恋培育了这一潮流，但这并不是它的惟一的抑或主要的根源。首先，存在着扎根于人类思想之开端的目的论见解。它有好多变体，但是所有这些变体共有的东西，是这样一种信念：人、所有生物甚至还有无生命的事物，不仅仅是它们所是的东西，它们还具有功能、追求目的。这些目的或者是造物主加在它们身上的（造物主使不同的人或事服务于不同的目标）；或者，这些目的并不是造物主加在它们身上的，而是内在于这些所有者之中，以使每一个实体都具有一个“本性”、追求对它来说是“自然的”特殊目的；而对每一个实体的完善程度的衡量，正在于它满足这个目的的程度如何。邪恶、罪恶、不完善、各种形式的混乱与错误，根据这个观点，是受挫的形式，是达到这个目标的努力之受阻与失败，而这些失败要么归咎于厄运（它在自我实现的道路上设置障碍）、要么归咎于越轨的企图——试图满足某种对于所说的实体来说不“自然的”目标。

在这种宇宙观中，人的世界（在某些版本中，整个宇宙）是一个单一的、无所不包的等级体系；因此解释这个宇宙中的每一个成分为何、何时、何地是其所是、为其所为，eo ipso（实际上）就是说它的目标是什么、在什么程度上它能成功地实现这个目标，以及在由它们集体地形成的和谐的金字塔中这些追求目标的不同实体的目标之间的并列与隶属关系是什么。如果这是一种真实的现实图像，那么，历史解释就像别的形式的解释一样，主要就

是在普遍的模式中把恰当的地位分配给个体、群体、民族与人种。认知一个事物或一个人的"宇宙"位置,就是说明它是什么、做什么、为什么必须如此。因此,成为什么与拥有价值、存在与执行什么功能(以及或多或少成功地实现这种功能),都是一回事。模式,也只有模式,才能使所有事物产生、消失,并给予其目的,也就是说,使它们具有价值与意义。理解就是感知模式。提供历史解释不仅仅是描述事件的系列,而是使其成为可理解的;而使其成为可理解的,就是显示基本模式——不是若干个可能的模式之一,而是那惟一的计划。这个惟一的计划,因为其本质,只能满足一个惟一的目的,因此在一个单一的、无所不包的"宇宙"图式中,可以被认定是一个合适的计划。这个图式就是宇宙的目标,惟有这个目标才使宇宙成其为宇宙,而不是一些彼此没有关联的混乱的零碎物。这个目的的性质被理解得越透彻,历史学家的活动就变得越有解释力或启发性——越"深刻"。除非一个事件,一个人的性格,这一或那一制度、群体或历史名人的活动,被解释为它在这个模式中的必然后果(这个图式越大,即越全面,它就越可能是一个真实的图式),否则,就没提供什么解释——因此也就没有历史叙述(account)。一个事实、一个行动或一种性格越是被表明是不可避免的,它就被理解得越好,研究者的洞见也就越深刻,我们离那个无所不包的终极真理就越近。

104

这个态度是深刻地反经验的。我们将目的赋予所有的事件与人物,并不是因为我们有根据做这样的假定。因为,如果存在支持它的证据,那么从原则上说就应该存在反对它的证据;于是某些事情与事件便有可能反过来没有目的,从而,在上面所说的意义上,就无法与那个模式相符合,也就是说,根本没被解释;但是这种理论并不能被先验地排斥。我们讨论的明显不是一种经

验的理论，而是一种形而上学的态度。这种态度把这一点当作理所当然：解释一件事物——描述它"真正"是什么，甚至为它下一个比口头定义更深一点的定义——就是发现它的目的。原则上说任何事物都是可以解释的，因为任何事物都有目的，虽然我们的心灵可能太脆弱或太狂妄以至无法在任何给定场合发现这个目的究竟是什么。根据这个观点，说事物或人存在，就是说他们追求目的；说他们存在或真实而缺少字面意义上的目的（不管是外部强加的还是"继承的"或"固有的"），这种说法并不是错误的，而是（从字面意义上说）自相矛盾的，因此是没有意义的。目的论并不是一种理论，一种假说，而是一种任何事物都被或应该被据以理解或描述的范畴或框架。

这种态度对历史著述的影响，从《吉尔伽美什》史诗直至阿诺德·汤因比与人类的过去与未来所玩的那些有耐心的、有趣的游戏——也许是具有令人愉快的技巧与想像力的游戏——我们已经太熟悉而无需强调。不管多么无意识，这种态度进入了这些人的思想与语言中：他们说国家、社会运动、阶级或个体就像遵守某种不可抵抗的节律——某种宇宙河流的波浪起伏，人类事务的潮起潮落——那样地"兴起"与"衰落"，遵循着自然或超自然的规律；就好像能够发现的规则已被一种 Manifest Destiny（显现的神意）强加于个体或"超个体"身上，好像生活作为游戏的观念不只是某种生动的比喻。[10]对那些使用这个比喻的人来说，历

105

[10] 当然，我不想暗示，在日常语言中隐喻与比喻是可有可无的，特别是在科学语言中。我只是说，这种不合理的具体化（reification）的危险，即将词语误当做事物、隐喻误作实在的危险，在这个领域甚至比平常设想的还要严重。这方面最突出的例证，肯定是国家或民族的隐喻，对它们进行虚假的人格化已经使得哲学家甚至平常人不安或愤恨了一个多世纪。但还有其他一些词语与用法产生了同样的危险。历史运动是存在的，也必须允许我们这样来称呼它们。集体行动的确出现过；社会的确

史就是一部(或一系列)悲喜剧,英雄与恶棍、赢家与输家根据准备好的文本(是别人为他们准备,而非他们自己准备的)念着他们的台词、承受着他们的命运;因为否则,就不存在能被正确地称作悲剧或喜剧的东西。没有模式——没有规则——就没有解释。历史学家、记者与普通人都重复着这些词;它们成为日常会话的不可缺少的一部分。但是字面地理解这些比喻与措词;相信这些模式不是发明出来的而是被发现的或被直觉地把握的,相信它们不只是许多可能的曲调(这些曲调,是同样一些声音按照音乐之耳制造出来的)中的某一些,而是(从某种意义上

106 说)独一无二的;认为存在着模式和历史的基本节律,即某种创造了所有存在也给予它们以合理性的东西——所有这些,都是太把游戏当真,以致将游戏当作现实的关键。这无疑是想要让人接受这样一种观点:个人责任的观念"最终"是一种错觉。无论以多么有创造性的努力去重新解释这种饱受折磨的表述,都不能在目的论的体系内恢复它正常的意义,即回到自由选择的观念。木偶们也许会意识到这是一个他在其中被分配有角色的不可避免的过程,并愉快地认同于这个过程;但它依然是不可避免的,而他们仍然是牵线木偶。

在兴起、兴盛、衰落与死亡。模式、"气候"、人与文化的复杂的交互关系也确实存在并且无法简化为它们的组成部分。但是,如此严格地使用这些表述,以至于自然而正常地赋予它们因果特征、行动的力量、超验的特征,从而要求人为之牺牲,却是受到神话的致命的欺骗。历史的"节奏"是存在的,但把它们说成是"不可改变的",则是一个人状况险恶的表现。文化拥有模式,时代拥有精神;但是把人类的行动说成是它们的"不可避免的"后果或表达,则成了误用词语的牺牲品。没有一种公式既可以保证我们成功避免以想像力与支配占有世界,又可以保证我们成功地避免把一切还原为可以识别的男男女女在特定时空里可以实证的行为。我们也许只能指出这些危险的存在,我们只能尽力在斯库拉与卡律布狄斯之间航行。

当然，目的论并不是惟一一种历史形而上学。还有一个持久的、甚至更受欢迎的、但的确有所不同的关于现象与实在的区分。对目的论思想家来说，所有表面的无序、不可解释的灾难、无原由的苦难、偶然事件的不可理解的串联，其起因不在事物的本性，而在我们无力认识其目的。所有看起来无用、不和谐、低下、丑陋、邪恶与歪曲的东西，如果我们稍加理解，都是整体的和谐所需要的；而这种和谐，只有世界的创造者或世界本身（如果它能够完全地意识到它自身以及它的目的的话）才能认识。完全的失败是被先天地排除的，因为在"更深的"层次，所有过程都在成功中达到顶峰；既然总是存在着一种比任何已有的洞察力更"深刻的"层次，对于什么构成"最后的"成功或失败，原则上不存在经验的检验。目的论是一种既不能为任何一种经验所证实也不能为任何一种经验所驳斥的信仰形式。证据、证明、概率等等这些观念是完全无法运用于它的。

除目的论外，还存在第二种历史悠久的观念。根据这种观念，并不是或多或少被觉察到的目标，而是一种"在……之上"、"在外部"和"在……之外"的无时间性的、永久的、超验的实在，解释了所有发生的事情并使其合理。这种实在按其本性永远处于完美的、不可避免的、自我解释的和谐状态。实在中的每一元素都因为其与别的元素或与整体的关系，处于它必然处于的状态。如果世界没有明显地表现出这一点，如果我们没有理解现实的事与人因为这些逻辑必然性——它使得任何事物若不是它所表现出来的样子，便是不可理解的——关系而处于相互关联的状态，那么，惟一的原因是我们自己缺少洞察力。我们受无知、愚蠢与激情的蒙骗，而科学与历史解释的任务，就是试图显示，表面的混乱只是实在之完美秩序的不完善的反映，从而再一次使得一切事物各安其所。解释就是发现"下面的"模式。现 107

在，理想不再是把所有事物与人召唤到自我实现状态的遥远前景中去，而是召唤至一种自我一致、永恒、终极的“实在结构”中；这种结构与感官的世界“无时间性地”并存，而这个感官的世界，既被它斥为歪曲的形象或微弱的阴影，同时又是它的起源、原因、解释与理由。这种实在与现象世界的关系，形成哲学的所有真正部门——根据基本关系中被挑选出来进行研究的“方面”，被分成伦理学、美学、逻辑学、历史哲学、法律哲学、政治哲学——的主题。尽管其名称各异，如形式与质料、一与多、目的与手段、主体与客体、秩序与混乱、变化与静止、完美与不完善、自然与人为、自然与心灵，但其核心议题，即实在与现象的关系，是永恒不变的。真实且惟一的理解就是理解这种关系。它所起的作用类似于功能与目的在目的论中起的作用。只有它既进行解释又进行辩护。

最后，还有自然科学的影响。初看起来这好像是矛盾的：科学的方法肯定是对形而上学玄思的否定。但是历史地看，这两者是紧密地缠绕在一起的，而在我所谈论的领域内，形而上学与科学有重要的亲和力，亦即这样的观念：所有存在的东西都必然是物质的存在，因此都是可以用科学的规律解释的。如果牛顿能够从原则上根据很少几条普遍定律来解释物质自然的每个特殊组成部分的每一种运动，那么，假定组成有意识或无意识的个体生活的心理学事实，与由社会的内在关系、活动与经验构成的社会事实，能够通过运用相似的方法而获得解释，这也是顺理成章的。的确，与物理学和化学研究的主题相比，我们对心理学与社会学的主题知之甚少。但是，对人类进行充分细致与富有想像力的研究，总有一天能够揭示现在只有在自然科学中才有可能的、足以产生既有力又准确的预测的定律；对于这个观点，原则上还能有什么反对吗？如果心理学与社会学能够获得它们合

适的地位——它们为什么不能？——我们将拥有那些能使我们 108 至少在理论上（因为在实践上可能要困难一些）对过去、现在与未来的人类生活的每一细节进行预测（或重建）的规律。如果这是（的确是）诸如心理学、社会学和人类学这些学科的理论理想，那么，历史解释如果要获得成功，只要简单地把这些学科的规律——已经确立的假说——运用到特殊的个别情形中去就行了。有可能存在“纯粹的”心理学、社会学、历史学，也就是说，各门学科的“原理”。也有可能存在这些原理的“运用”；有可能存在社会数学、社会物理学、社会工程学以及关于每一种情感、态度与倾向的“生理学”，它们将与其自然科学源头学科一样准确、有力与有用。而这的确是十八世纪理性主义者如霍尔巴赫、达朗贝、孔多塞等人的措辞与理想。形而上学家们是幻觉的牺牲品；自然中没有任何东西是先验的、有目的的；任何事物都是可以测量的。如果对任何事物我们都能像莱布尼茨那样说“calculemus”①，并且清楚、精确与结论性地找到答案的话，那么，获得目前困扰着我们的所有痛苦问题的答案的这一天就会到来。

这些形而上学的与科学的概念拥有同一种想法（虽然它们之间有巨大的差异）：解释某物就是将其包含在一般的公式之下，就是将其作为涵盖无数情况的规则的一个实例；从而，借助所有相关规律与范围足够广的相关事实的知识，不仅能够说发生了什么，而且能够说为什么发生；因为，如果这些规律被正确地确立，那么，描述某个事物实际上也就是断言为什么它不可能不是这样的。“为什么”的问题，对目的论者就意味着“追求哪一种不变的目标”；对非目的论的形而上学的“实在论者”就意味着

---

① “让我们来算算吧”，见《莱布尼茨哲学著作选》（柏林，1875—1890），C. I. 杰尔哈特编，第7卷，第200页。特别是孔多塞，也表达过类似的态度。

"被什么样的终极模式不可改变地决定";对孔德式的社会静力学与社会动力学的理想的持有者就意味着"出自什么原因"——所谓现实的原因,就是使它们成为现在这个样子的原因,而不管它们过去是不是这个样子。历史进程、趋势、"兴起"与"衰落"的不可避免性,对那些相信宇宙只服从使其成为其所是的"自然规律"的人而言,只是 de facto(事实上的)东西;对于下面这些人而言,它也是 de jure(法理上的)东西——既是辩护又是解释:他们视这种齐一性不仅仅是某种给定的事物、残酷的事实、某种无法改变也不容置疑的东西,而且是模式、计划、目的、理想,是理性的上帝(rational Deity)或普遍的理性(universal Reason)心灵中的思想,是目标,是美学的、自我实现的整体,是形而上学原理、神学的彼世合理性,是各种各样的神正论,它们满足我们的渴望——知晓世界为何存在、为何值得存在,以及为什么是这个特殊的世界而非别的世界或根本没有别的世界存在。这些问题的答案根据这样一些价值来提供,这些价值要么不知何故是"嵌入"在事实自身之中的,要么是从某种"超验的"高度或深度"决定的"。

109

所有这些理论,从这种或那种意义上,都是决定论的若干形式,不管它们是目的论的、形而上学的、机械论的、宗教的、美学的或科学的。所有这些见解的一个共同特征是这种暗示:终极而言,个人的选择自由(至少在这里的含义,见下文)是一种幻想;人类能够作不同选择,这种观念是建立在对事实的无知之上的;结果,任何宣称他们应该这样或那样行动、应该避免这个或那个、应受(不仅仅是引起或回应)称赞或贬低、值得赞同或谴责的主张,都是建立在这样一种预设上:他们生活的至少某个区域,并不是全然受规律决定的,不管这些规律是形而上学的、神学的,抑或表明了科学所揭示的概率。这种假定被认为明显是

错误的。知识的进展一直带来新的经验领域,这些经验领域处在那些能够使系统的推理与预测成为可能的规律的支配下。因此,如果我们是理性的,我们应该承认,只有在我们对世界的真实本性仍然无知的情况下,我们才会称赞与谴责、提醒与鼓励、促进公正与自我利益、谅解、宽恕、做出决议、发布命令、感到合情合理的自责。我们所知越多,人类的自由因此还有责任的领域就越狭窄。因为对于把握了事物为什么是其所是、不是其所不是的全知的人来说,责任或内疚、正确与错误的观念必然是空洞的;这些观念纯粹是一种无知、儿童般的幻想的标志。而对这点有所知觉,正是道德与智识成熟的第一个表现。

这个学说采取了若干种形式。有些人相信道德判断是没有根据的,因为我们知道的事情太多了;有些人相信道德判断是没 110 有道理的,因为我们知道的太少了。在前一部分人中,有些人的决定论是乐观的与仁爱的,有些人的决定论是悲观的,还有一些人的决定论虽对幸福的终点抱有信心,但同时带有愤怒与讽刺的恶意。有的人希望从历史中找到拯救,有的人希望从中找到公正,还有人希望从中找到复仇,找到灭绝。在乐观派中,有自信的理性主义者,特别是自然科学与物质进步的使者与预言家(从培根到现代社会理论家),他们坚持邪恶与不幸最终是无知的产物。他们的信仰基础是这样一种确信:发现所有人、所有时间内的真实需要;他们能够做什么、什么东西永远在他们的能力之外;以及据此为可以实现的目的发明、发现、采用合适的手段;所有这些都是可能的。弱势与不幸、愚蠢与邪恶、道德与智识的缺失,都是由于不适应。理解事物的本性(至少)就是知道你(还有其他人,如果他们是人,就应该与你相似)的真实要求是什么以及如何实现它。所有的坏事都是由于对目的或手段的无知;获得关于目的与手段的知识,是科学的目标与功能。科学将获得进步;真实的目

的与有效的手段将被发现;知识将会增长,人将会知道更多,因此会变得更明智、更好、更幸福。孔多塞的《纲要》是这种信念的最简单也是最动人的陈述,他对幸福、科学知识、美德与自由被“不可分割的链条”[12]联结在一起深信不疑,而愚蠢、邪恶、不公正与悲惨都是科学的进步将一劳永逸地扫除的疾病形式;因为我们是被自然原因造就成这个样子的;而只要我们理解了它们,便足以将我们带到与自然的和谐之境。

称赞与谴责是无知的产物;我们的本质使我们如此,就像石头与树木、蜜蜂与海狸,如果谴责植物或动物、气候、土壤或野兽不公正或者向它们要求公正是非理性的,那么,因为人的已被决定的特征或行动使我们痛苦而谴责他们,同样是非理性的。我们可能对人类深刻的残酷、不公与愚蠢深感遗憾与悲哀,并揭露111 它们,用这种确信来安慰我们:我们新的经验知识的迅速发展会将其像噩梦一样扫除;因为进步与教育,如果不是必然的,也至少是非常可能的。幸福的可能性(或概率)是理性组织的结果,这种信仰将现时代的所有仁慈的智者结合到了一起,从意大利文艺复兴时期的形而上学家至德国 Aufkärunng(启蒙运动)的进化论思想家,从法国革命前的激进主义者和功利主义者到十九至二十世纪的崇拜科学的空想家。这种信仰是所有乌托邦的核心,从培根、康帕内拉到莱辛与孔多塞、圣西门与卡贝、傅立叶与欧文,并在孔德的官僚主义狂热中达到顶峰。因为在孔德狂热的、整齐划一的人类世界中,每个人都在其严格限定的活动范围内,在那个理性地组织的、完全不可改变的、完美世界的等级制中,欢乐地实现着其功能。他们是一些仁慈的人道主义预言

⑫ 孔多塞:《人类心灵进步史表纲要》,O.H.贝拉瓦尔与伊冯·贝拉瓦尔编(巴黎,1970),第228页。

家,在我们这个时代也有不少这样的人物,从J.凡尔纳、H.G.威尔斯、A.法朗士、萧伯纳直至他们数不清的美国追随者,他们对全人类抱有慷慨之心,真心寻求将全人类从无知、悲哀、贫穷与对别人的屈辱性依赖中解救出来。

这种态度的其他变体,在语气与语调上则不那么友善。当黑格尔和他以后的马克思描述历史进程的时候,他们也假定人类及其社会是更广大自然的不可缺少的组成部分。对这个更广大自然的本质,黑格尔称之为精神,马克思称之为物质。对于发挥作用的伟大的社会力量,只有最敏感与最具天赋的个人才能意识到;一般人对于塑造他们的那些力量,则多少是盲目的,他们崇拜偶像,发明幼稚的神话,并尊称这些偶像与神话为"观点"或"理论",用以解释他们生活于其中的世界。随着时间的推进,真正统治世界的那些非人的、不可抗拒的现实力量发展到了这样一个时刻,新的历史进步从中"如期"开始。于是(正如黑格尔与马克思众所周知地相信的那样)前进的关键性运动就到来了。这些运动采取暴力与灾难性的飞跃、毁灭性的革命等形式。革命常常用火与剑在旧世界的废墟上建立新秩序。旧秩序下人们那些愚蠢、顽固、迟钝、浅陋的哲学,将与其持有者一样被打翻在地、一扫而空。 112

对黑格尔和浪漫主义运动的哲学家与诗人中的许多人(虽然不是全部)而言,历史是巨大的精神力量间的永恒斗争,这些力量有时体现在教会、种族、文明、帝国、民族国家等制度中,有时体现在高出一般人的个体——"世界—历史人物"——身上,这些人是勇敢而无情的天才,轻蔑地俯视着他们那些孱弱的同时代人。对于马克思,这种斗争发生在社会性地决定和组织的群体,即阶级之中。阶级围绕着生活资料、生存以及随之而来的权力控制而形成。当这些思想家凝视平庸之辈的失败与毁灭、

普通男女深陷历史的某一关键性运动时，在他们的语句中存在着讽刺性的语调，这些语调只有他们那些最仁慈、最诚实的追随者才听不到。黑格尔与马克思所想像的人类大多平和而愚蠢，对自己在历史中的作用没有意识，带着令人同情的希望与简朴，把他们的家园建筑在他们心目中的绿色和平山坡上，相信他们特殊的生活方式、他们自己的经济、社会与政治秩序的永恒性，把他们自己的价值视为永恒的标准，生活、工作、战斗却丝毫意识不到他们的生活只不过是宏观过程的一个短暂阶段。但是那山不是一般的山，那是座火山；而当火山不可避免地喷发时（就像哲学家总是知道的那样），他们的家园、他们精心呵护的制度、他们的理想、他们的生活方式与价值，将在那场标志着"低级"阶段向"高级"阶级飞跃的大毁火中毁于一旦。当这一时刻来临时，这两个伟大的毁灭先知洋洋自得；他们分享着他们的遗产；他们用挑衅的、几乎是拜伦式的讽刺与轻蔑，俯瞰这场大火。明智的做法是理解世界不可改变的运动方向，使自己认同于引导着新世界的上升力量。马克思——这是他对那些有相似情感的人具有吸引力的部分原因——以不低于尼采或巴枯宁的热情，欢欣鼓舞地认同于这种巨大的力量。它的创造性就在于它的毁灭性中；只有这样一些人才会带着困惑与恐慌拥抱这种力量：他们的价值是极端主观的，他们倾听自己的良心、情感，或听从他们的保姆或老师教导他们的东西，而没有认识到在满足伟大的宇宙设计时从一个爆炸到另一个爆炸的世界中的生命的辉煌。当历史进行报复时，当十九世纪每一个 enragé（暴怒的）先知都期望历史站在他们一边向他们最仇恨的人复仇时，低劣、病态、愚蠢、沉闷的人类的蚁丘将被公正地研成粉末；之所以是公正的，是因为公正与不公正、好与坏是由所有造物都趋赴的目标所决定的。任何站在得胜的理性一边的，都是公正与智慧的；任何

站在另一边，即站在根据理性力量的运作注定要毁灭的世界一边的，都可以被适当地称为无知、主观、武断、盲目；而且，如果后一种力量竟然试图抵抗注定要将其排挤掉的力量，那么，它，即由蠢人、流氓与庸人组成的那种力量，就可以适当地被称作倒退的、邪恶的、蒙昧主义的，丧心病狂地与人类的最深刻利益为敌的。

决定论的这些形式，尽管语调可能不同——要么是科学的、人道主义的、乐观主义的，要么是暴怒的、天启的与狂喜的——但它们都同意：世界具有某种方向并受规律支配；通过运用适当的研究方法，这种方向与这些规律在某种程度上是能够发现的；更进一步，只有那些认识到个体的不管是精神方面还是物质方面的生活、性格与行动受他们所属的更大"整体"支配的人，才能把握这些规律的作用；正是这些"整体"的独立演化，才构成所谓的"力量"(forces)，而根据这些力量的方向，真正"科学的"(或"哲学的")历史才能被阐明。要发现特定个体、群体为什么以这种方式而不是以别的方式行动、思考与感受，人们必须首先寻求理解这些"整体"的结构、发展状态与方向，如个体所属的社会、经济、政治与宗教制度；一旦整体被认知，个体(或他们中最具代表性者)的行为就几乎能够逻辑地推导出来，而不构成一个独立的问题。关于这些更大的实体或力量以及它们的功能的特性，不同的理论家有不同的观点。种族、肤色、教会、民族、阶级；气候、水利、技术、政治地理形势；文明、社会结构、人类精神、集体无意识——随便挑几个例子——它们在目的论的历史系统中就像领导者在历史阶段中一样，起着不同的作用。它们被认为是由个体所组成的真实的力量，同时也是这些个体在这一或那一 114 阶段构成性的、最清晰的表达。那些比其他人对自己的角色有更清楚与更深刻理解的人，不管愿意与否，都表演得更大胆也更

有效；他们是天生的领袖。其他人被他们自己小我的利益引导，无视或忘记他们是一个连续或阵发性的变化模式的一部分，他们受到迷惑，从而假定他以及他们的同道是被永远稳定在某个固定不变层次的（或至少他们的行为表现得如此）。

就像所有形式的决定论一样，包含在这些态度的所有变体中的，是对个人责任观念的消除。对人来说，不管是因为实践的原因，还是因为他们的反思，追问谁或什么东西对他们带着满足、热情或恐惧而看待的这种或那种事态负责任，这毕竟是非常自然的。如果世界历史起因于可以识别的力量的作用，而不是起因于自由的人类意志与自由选择（不管它们有没有出现）或很少受其影响，那么，必然要根据这些力量的演化，才能对所发生的事情进行合适的解释。于是就存在这样一种倾向，说并不是个体，而是这更大的实体，要负最后的"责任"。我生活在一个特殊的时期，被抛入一个特殊的精神、社会与经济环境中，我怎么可能不选择现在的所作所为呢？我据以指导我生活的那些价值，是我的阶级、种族、教会或文明的价值，或者是我的"境遇"，即我在"社会结构"中的地位不可缺少的组成部分。没有人会否认这样做是愚蠢且残酷的：责备我没有长得比现在高，说我头发的颜色、我的智力或精神品质如何主要是我自由选择的结果。这些特征是它们现在这种样子，不是我的决定。如果我把这种范畴无限制地扩展，那么，没有什么东西不是必然的与不可避免的。在上面描述的那些观点中，必然性的无限扩展，成为解释所有事情的内在因素。责备与称赞、考虑可选的行动方案、因为他们的所作所为而谴责历史人物或为他们辩护，都是荒谬的行为。对这个或那个个体的羡慕与蔑视的确将会继续，但是这将变得接近于美学的判断。我们可能讴歌或悲愤，感受爱或恨、满足或耻辱，但我们既不能责备也不能辩护。亚历山大、恺撒、阿提拉、

穆罕默德、克伦威尔、希特勒就像洪水、地震、日落、大海、高山；115
我们也许羡慕或害怕他们，欢迎或诅咒他们，但是指责或赞美他们的行为，（最终）就像对大树讲道那样不明智（腓特烈大帝用他惯常的尖刻，在攻击霍尔巴赫的《自然体系》时就是这样说的）。[13] 116

评估他们的责任大小、将这种或那种后果归咎于他们的自由选择、把他们视为模范或威慑、试图从他们的生活中抽衍出教训，都变得没有意义。我们对于我们或他们的行动、我们或他们的心理状态可能会感到羞愧，就像一个驼子可能会对他的驼背感到羞愧一样；但是我们不可能感到懊悔，因为懊悔包含着这样的信念：我们不仅能够不这样，而且能够自由地选择不这样。这

---

[13] 当然，决定论并不等于宿命论，宿命论只是无数决定论中的一种，并且不是最合理的一种。大多数决定论者似乎坚持这样一些区别，如自愿行为与非自愿行为区别，或行动与机械运动或状态的区别，人类能够负责的东西与人类无法负责的东西的区别，因此，整个道德主体的概念本身，取决于被或能被个体的选择、努力或决定所影响的东西。他们认为我们通常之所以褒贬一个人，是因为我们觉得所发生的事情是（或者至少部分是）他的选择或不选择造成的；如果他的选择、努力等等明显不能够影响到我所赞同或不满的结果，那么我们便不应对他进行褒贬；而既然选择、努力等等本身，因果性地说，是可以确定的时空中的前在事件的不可避免的后果，那么，这种情况便与严格的决定论并不抵触。英国经验主义者，如霍布斯、洛克、休谟及其现代追随者罗素、石里克、艾耶尔、诺威尔-史密斯、汉普希尔等人对自由意志问题的经典"消解"，在我看来并未解决问题，而只是把它推得更远。基于法律的或其他理由，我也许会像他们那样来定义责任与道德责任。但是我确信，虽然选择行动、性情特征等等的确影响到所发生的事情，但它们本身的确完全是那些超出个人控制之外的因素（包括他自己的行动动机与根源）所决定的，我当然不会认为从道德上讲他是值得褒贬的。在这种环境下，值得与应得的概念，正如这些词现在被使用的那样，对我说来是空洞的。

我觉得，同样的反驳，也可以运用于与此相关的学说：自由意志等于受赞扬、谴责、劝说、教育等等这些因素（因果性地）影响的能力。不管被认为完全决定人的行动的原因是物理的、心理的还是其他的，也不管它们注定要以什么样的模式或程度出现，只要它们是真实的原因，也就是说，只要它们的结果被认为是不可改变的，就

些人是他们所是的样子,我们是我们所是的样子。他们做他们所做的,我们做我们所做的。他们的行为能够根据任何一种被使用的范畴来解释,据此历史被还原为一种自然科学、形而上学或神学的图式。我们对他们所能做的,在一定范围内,对我们自己与我们的同时代所能做的,即是如此。这是所能做的一切。

但是非常奇怪的是,硬心肠的决定论者们以那个学科[历史学]的科学地位的名义,命令我们避免偏见;让历史学家节制道德判断、保持客观、不要用现在的价值来评判过去或用西方的价值评判东方、不要因为古罗马人像或不像现代美国人而推崇或指责他们、不要因为中世纪人没有像伏尔泰那样实践宽容而责难他们、不要因为我们震惊于我们时代的社会不公而欢呼格拉

像物理或生理原因的那些结果一样,那么,在我看来,这件事情本身便使得在备选方案中进行选择的观念成为无法运用的观念。据此,"我其实是能够不这样的"就等于说"如果我选择,我是可以不这样的",也就是说,如果没有无法克服的障碍阻碍我(附加的条件是:我的选择同样能被赞扬、被社会上的责难所影响),我便会是另一种样子的;但是如果我的选择本身就是前在原因的结果,在相关的意义上,我便不是自由的。行动的自由并不仅仅取决于这类或那类致命的阻碍(如物理的或生物的)之不存在而别的阻碍(如性格、习惯、强迫性的动机等等)之存在;它需要的是这样一种情境,在其中并非全部诸如此类的原因全然决定结果,也就是说,在其中,仍然存在着某个领域,不管多么狭窄,选择不是完全被决定的。在这个语境中,这就是"能够"这个词的最起码的含义。康德说:没有自由就没有义务,没有原因的独立性就没有责任从而没有应得,因而也就没有称赞与斥责的存在余地。这种说法是令人信服的。如果我说"我不得不作如此这般的选择"是正确的,那么我便没有自由。说在决定情势的因素中有我的性格、习惯、决定、选择等等,这无疑是正确的,但这对事情并不能有所改变,或者说,在惟一相关的意义上,并不能带给我自由。与那些装备了将所有棘手问题一举消除的简单方法的哲学家不同,有些人承认自由意志是个真实的问题,他们并不被最晚近的消解这个问题的努力所欺骗;这些人的情感,就像对那些折磨着每一世代有思想的人们的主要问题的情感一样,是健全的。就如在其他影响日常观念的问题上一样,约翰逊博士在这个问题上也受到出色的语言学感觉的引导。当然,这并不是说,迄今为止我们所提供的对"能够"、"自由"、"无因"(uncaused)等等的分析,是令人满意的。约翰逊博士只是切掉了那个结,而不是解开了它。

古兄弟、不要因为律师在我们自己的政治中的情形而批评西塞罗，诸如此类的要求，不断地向历史学家提出。我们做那么多劝告干什么呢？或者，我们不停地呼吁运用我们的想像力、我们的 117 同情或理解能力以避免不公正又是为何呢？这种不公正源自对时空上远离我们的文化的目的、代码或习惯的不充分的理解。除了假定进行道德褒贬、寻求公正并不是完全非理性的；除了假定应该公正地对待人类而不能像对待牲口或岩石那样对待人类，从而我们必须寻求公平而不要武断地或错误地以无知、偏见或缺乏想像力进行褒贬；除此以外，这种劝告还有什么意义呢？不过，一旦我们将所发生的事情的责任从个体的肩膀上转移到制度、文化、心理或生理因素的因果性或目的性的作用上，那么诉诸我们的同情心或历史感，或期望那种完全的不偏不倚的理想——这种理想也许的确不是完全能实现的，但对这种理想，有些人是不是会比别人更接近一些呢——还有什么意义呢？很少有人在叙述地理变化时被指责怀有偏见，或在描述意大利气候对古罗马农业的影响时被指责为缺乏直觉的同情。

对于这些问题也许可以作这样的回答：即使历史就像自然科学一样，是满足对于不可改变的过程——只有道德判断的闯人才会使其改变面目——的好奇心，除非我们对外人、对我们知之甚少的那些生活方式拥有某种程度的想像性的洞察力，否则即使是对于纯粹的事实我们也只会得到不太充分的把握。这毫无疑问是对的。但是它并没有切中针对那些被指责为有偏见、叙述的个人色彩太强烈的历史学家所提出的反对意见的核心。吉本、麦考莱、特赖奇克或贝洛克没有再现我们怀疑他们应该再现的事实，这也许是对的（毫无疑问人们也常这样说）。当然，这样说就等于指责这些作者作为历史学家严重不合格。但是这并不是指责的主要内容。在某种意义上，这样说的意思，不仅是说

他们是不准确的、肤浅的或不完整的，而且是说他们是不公正的；他们为了保证我们赞同他们叙述的某一面，而故意不公正地诋毁另一面；他们在处理一方面的事实时引用证据、使用推理与叙述方法，他们在处理另一方面事实时，却没有理由地拒绝使用这些手段；他们这样做的动机源于他们关于人应该是什么、应该做什么的确信；而这些确信有时候出自太狭隘的观念（即根据他们与我们所共属的社会中的那些日常标准与价值尺度来判断事物），有时候是非理性的或不能适用于所说的历史阶段的；正因如此，他们压制或曲解真实的事实，把真实的事实说成是他们或我们时代中受教育的社会成员所以为的那些事实。也就是说，我们所抱怨的，不仅仅是压制与曲解，而且是宣传家的目的（这是我们觉得理应抱怨的）；而说到宣传，即使我们不仅假定它具有危险的效果，而且暗示不公正的观念是会起作用的，暗示行为的标准是能够被适当地裁定的。事实上，这等于说，我必须要么试图根本不作褒贬，要么，如果我无法避免褒贬——因为作为人，我的观点不可避免地带有道德评价的色彩——那么我也应该寻求公正地褒贬，即中立地、有事实根据地褒贬，既不因为人们做不到不可能之事而谴责他们，也不因此而称赞他们。而这反过来，至少在某种程度上包含着个人责任的信念。责任的程度有多大，亦即自由的、可以选择的备选方案的可能性的领域有多大，将取决于一个人对自然与历史的解释，但绝不会一点没有。

但是在我看来，正是这一点，实际上受到了这样一些历史学家与社会学家的否定。他们沉浸在形而上学的或科学的决定论中，认为正确的说法应该是：（用他们喜欢用的词）"终究而言"，所有事情或至少是大多数事情，都可以归结为阶级、种族、文明或社会结构的作用。我觉得这些思想家委身于这样一种信念：

虽然我们不能根据我们所搜集到的材料与我们宣称已经发现的规律来描绘出每一个个体生活的准确曲线，但是，如果我们是全知的，那么从原则上讲，我们就能够这样做，至少在涉及别人的问题上，能够做出科学的预测技术所能做出的准确预测；因此，价值判断的哪怕是最小的残余，要么是我们自己的“无法逃避的”训练的结果，要么是我们自己的无可救药的狂妄与无知的产物。所谓价值判断的最小残余是指，在我们选择史料，强调某些事实某些人物比其他事物其他人更重要、更有趣或更非同一般时，不管多么带有试验性，我们无论如何也无法完全做到自我约束，我们的选择总是会带上最低限度的价值判断的色彩，价值判断就是这种选择的一部分。不管价值判断的最小残余出自何处，实际上它都是不可避免的，它是我们人之为人的代价，是人的不完善的组成部分。它之所以必须被接受，是因为事实上它 119 是无法拒绝的，因为人及其世界观构成他们的本质，人行动也做出判断；因为他们是有限的，他们忘记或无法面对他们是有限的这个事实。

当然，这样一种严厉的结论，实际上并未为任何一个实际的历史学家所接受，或没有为任何一个处于非理论状态中的一般人所接受；即使如此，非常矛盾的是，我们借以达到这种站不住脚的结论的论证——通过强调人类自由的领域（因此还有责任的领域）比人们在对科学无知的时代所认为的还要狭窄——在教导人类的节制与谦逊方面，却有可敬的成就。但是坚持说，既然人是“被决定的”，那么历史学（我指的是历史学家的活动）严格说来不能说公正或不公正，而只能说真实或虚假、智慧或愚蠢——这种说法实际是宣扬一种高尚的谬误，一种很少有人真的照此行事的谬误。因为，从理论上接受它，不管多么半心半意，将导致极端文明的后果，并对许多传统的残忍与不公形成制约。

三

我们所做与所经受的任何事情，都是一个固定模式的组成部分，拉普拉斯式的观察者（具有关于事实与规律的适当知识）能够在历史的任何给定时间内准确地描述每一种过去与未来事件，包括“内在生活”，即人的思想、情感、行动的事件。这个命题常常被接受，而且从这个命题中可以抽衍出不同的含义。对这个命题的真理性的信念使一些人感到沮丧，而使另一些人感到振奋。但是无论决定论是否真实或是否前后一致，很明显的是，接受它并未使大多数人，包括历史学家，甚至实验室之外的自然科学家的思想发生改变。因为如果接受决定论使大多数人的日常思维产生改变，那么决定论的信奉者的语言就会反映这个事实，也会与我们其他人的思想根本不同。

有一类表达是我们一直使用的（几乎不能没有它们），如：“你不应该（或不需要）这样做。”“你真需要犯那么可怕的错误吗？”“我能做，但我情愿不做。”“为什么卢里塔尼亚国王（安东尼·霍普小说《囚徒》中的国王）被黜？因为与阿比西尼亚国王不同，他的抵抗意志缺乏力量。”“总司令会这么蠢么？”这类表达明显包含有这个观念：备选方案实现的纯粹逻辑可能性多于实际实现的方案，也就是说，个体能够被合乎情理地认为对其行为负责的那些情形，与他们无法被合乎情理地认为对其行为负责的情形，是不同的。因为没有人会否认，我们常常争论在现在、未来与过去，在虚构与梦幻中向人类开放的那些可能的行动路线中，什么是最好的；历史学家（与侦探、法官和陪审团）试图确定也能够确定的，是什么东西构成了这些可能性；这些界线的划分方式标志着可信的历史与不可信的历史的界线；所谓现实主义（与幻想、对生活的无知或乌托邦梦幻相反）恰恰在于将已发生

120

的(或会发生的)放在该发生的(能发生的)背景中,在于能将可能发生的与不可能发生的东西区分开来;最后,这正是所谓历史感(L.B.纳米尔似乎曾经表明)的含义;历史的公正(法律的公正也一样)建立在这种能力基础上;正是它使得批评、褒贬、公正、应得、荒谬或不公正这样说法成为可能;或者说,这是为什么偶然事件,force majeure(不可抗力),必然被排除在责任的范畴之外,并因此处于批评范围之外、免于褒贬的惟一且明显的原因。预期与意外、困难与容易、正当与不正当之间的区别,建立在这些同样的界线的划分之上。

所有这些讨论起来似乎是自明的。作这样的补充也许有点肤浅:历史学家关于特定政策是不是应该被阻止的争论,对于行动者的行动与性格应该持什么样观点的争论,只有在假定人类选择的现实性的前提下才能被理解。如果决定论是人类行为的一个有效理论,这些区分就是不适当的,就像把道德责任归咎于行星体系或活体细胞组织一样不适当。这些范畴如此深人而普遍地渗透在我们的思考与感受中,以至于想丢掉它们,设想没有它们我们思考、感受与言说什么并如何思考、感受与言说,或者在与它们相对立的范畴框架中如何思考、感受与言说,在心理学上是对我们的能力的巨大损伤。这种做法是近乎无法实践的,如果不是完全无法实践的话;其无法实践的程度,就好像假装我们生活在一个不存在正常意义的空间、时间或数字的世界上一样。我们也许的确时常争论某种特殊的形势,某个给定的事件,是不是被最好地解释为超出人类控制的前在事件的不可避免的结果,或者相反,被解释为人类自由选择的不可避免的结果。这里说的自由不仅意味着如果我们作不同的选择(尝试作不同的行动),情况便可能有所改变,而且意味着没有任何东西能够阻止我们作此选择。 121

科学与历史知识的增长,事实上也有可能表明(使其成为可能),迄今被归因于个人无拘无束的意志作用的东西,惟有借助于"自然的"、非人的因素才可做出令人满意的解释;我们以我们的无知与狂妄,已经将自由的领地扩展得太远。不过,诸如"原因"、"不可避免"这些词的意义,取决于把它们与至少是想像的对立面加以比照的可能性。其他的选择也许是不可能的,但至少也是可以设想的——即使只是为了将它们与因果必然性以及遵从规律的一致性进行对照。除非我们为自由的行动,即不是完全由前在事件或者由人或事物的本性、"性情特征"决定的行动,附加某种含义,否则,是难以弄清为什么要将附带责任的行动与那些纯粹的物理、心理或心理—物理事件片断相区分的。这种区分是由一些涉及开放的可能性与自由选择的表达所指示的(即使它的所有特殊应用都是错误的)。不过,正是这种区分成为我们的价值赋予的基础,特别是这样一种观念的基础,即褒贬能被公正地(而不仅仅是有用地和有效地)授予。如果决定论者的假定是正确的,并且能够恰当地解释现实世界,那么,很明显,除了所有极端的、可以用来避免这种结论的诡辩以外,日常理解的人类责任的观念,将不再能应用于任何实际的世界,而只能应用于想像的或可以设想的事态。

这里我不想说决定论必然是错误的,而只想说,我们无论在言说还是在思考中,都没有把它当作是真的,而且难以设想(这也许超出了我们正常的能力)如果我们认真地相信它,我们关于世界的图像将会是怎么样的;这样说来,正如有些历史理论家(以及有哲学倾向的科学家)所说的那样,好像一个人既能(在生活中而不仅仅在研究中)接受决定论的假设,又能继续和我们目前一样进行日常思考——这等于是培养智识的混乱。自由的信念是建立在这样的假设之上的:人类有时候做出选择,而他们的

122

选择并不是物理学或生物学接受的那类因果解释所完全能说明的。如果这个信念是个必要的幻觉，它也太深刻与普遍，以致已经使人感觉不到它是幻觉。[14] 毫无疑问，我们可以说服自己我们是系统地被诱惑的；[15] 但是除非我们试图彻底地思考这种可能性的含义，并相应地改变我们的思考与言说方式，否则，这种假设仍然是空洞的；也就是说，如果我们的行为不仅在理论上而且在实践上被当做我们相信或假定以及我们不相信或不假定的东西的证据，那么，我们将发现甚至认真地接受它也是不可能的。

我的意见是，要做出使我们的思想与语言适合于决定论假说的严肃努力，乃是一个艰巨的任务，现在如此，有历史记载以来情况也是如此。所涉及的变化是根本性的。结果，虽然我们的道德的与心理学的范畴比我们的物理学的范畴更有可塑性，但是也无法做到如此地步。用行为与言辞可能与之相符的真实词汇来思考真实的决定论宇宙是什么样子的，与设想生存在一个没有时间的世界或生活在一个有十七度空间的世界将会是什么样子——带有最低限度的不可或缺的具体细节（也就是说，能够想像的）——相比，并不更容易一些。让那些对此表示怀疑的

⑭ 一个特殊行动者在特殊环境下能做什么不能做什么，这是个经验问题。这个问题像所有经验问题一样，可以通过经验的方法解决。如果所有的行动都是由前在条件决定的，而前在条件又由再前在的条件决定，如此追溯以至无穷，那么，这样的研究将建立在一种幻觉之上。作为一个理性的存在物，在这种情况下，我们应该努力使自己丢掉幻想，即摆脱现象的迷惑。但我们这样做时必然失败。那种错觉，如果它真是错觉的话，属于康德所说的"经验实在"与"先验理想"的秩序。他认为试图将我们置身于统治着我们的经验性（"实在"）经验的范畴之外，是无法理解的行动计划。这种观点肯定是有效的，而且能在不用康德体系的装备（paraphernalia）的情况下被陈述出来。

⑮ 这种既在梦魇中又超出其外的绝望的努力，也就是对不可言说者进行言说的努力，对于某种类型的德国形而上学家，如叔本华与费英格尔，是无法抗拒的。

人自己试试吧;我们用以思考的符号根本无法使自己适合于这种实验。这些符号,反过来,是非常深地介入到我们通常的世界观念中的,虽然时代、气候与文明造成一些差异,但不可能形成那么剧烈的断裂。当然,我们能够推演出任何一组内部一致的前提的逻辑含义——逻辑与数学能够做要求它们做的任何工作。但是知道结果"实际上"会是什么样子的,与有哪些具体的革新,却是非常不同的事情。而且,既然历史学并不是一门演绎的科学(甚至是社会学,当它失去与其经验基础的关联时,也会变得越来越不可理解),这些假设作为纯粹而未被应用的抽象模型,对于人类生活的研究来说也没有什么用途。因此,虽然自由意志与决定论的古老争论仍然是神学家与哲学家的真正问题,但没有必要打扰那些关注经验问题——正常时空经验中的人类的现实生活——的人的思想。对实际的历史学家而言,决定论不是也无需是严肃的问题。

作为一种人类行动的理论,决定论也许是无法应用的,但决定论假说的特殊形式,在改变我们关于人类责任的观念方面,却发挥着虽然有限但也引人注目的作用。它的一般假说与历史研究的无关性不应使我们看不到它的重要性,即在那些对别人的行为进行评判的人那里,决定论对评判者的无知、偏见、教条与狂热有特殊的矫正作用。因为,我们应该接受社会科学家在以下方面做出的提醒,这明显是好事:人类选择的范围比我们原来设想的要狭窄得多;我们掌握的证据显示许多一般认为在个人控制之内的行动,实际上并非如此——与原来假定的不同,在更大的程度上,人类更是(科学上能够预测的)自然中的一个客体,人类之所以常常做不到如他所愿,乃是由于那些遗传、生理、社会环境或教育的特征,或者生物学或生理学的特征,或者这些因素间的彼此相互作用,或者这些因素与那些被泛称为心理特征

的模糊因素的相互作用等等造成的;思想、情感与表达的那些结果性的习惯,与物质客体的行为一样,至少在原则上,是能够被分类并能够服从于假说与系统的规律的。而这肯定改变了我们关于自由与责任的限度的观念。如果我们被告知,说一个特定的偷盗案件是由于小偷的盗窃癖在作祟,那么我们便会主张合适的处理办法并不是惩罚,而是诊治;与之相似,如果毁灭性的行动或邪恶的性格被归因于特殊的心理的或社会的原因,如果 124 我们相信这种解释是有效的,那么,我们就会做出决定说行动者对其后果不负责任,因此应该获得治疗而非刑事处罚。我们能够声称拥有自由的领域是很狭窄的,这是一个有益的提醒;有些人还会声称这样的知识还在增长,这样的领域还在缩小。

自由与因果律的界线应该被划定在什么地方,这是一个关键的实践问题。关于这种界线的知识对于无知与非理性,乃是一种有力而不可缺少的解毒剂,并能为我们提供新的解释类型——以前时代所缺乏的历史学的、心理学的、社会学的与生物学的解释。我们无法改变的东西,或者我们无法像我们设想的那样改变太多的东西,不应该作为反对或赞成我们作为自由的道德主体的证据。它会使我们感到骄傲、羞愧、遗憾、有兴趣,但不是懊悔;它可能被羡慕、向往、贬抑、享受、害怕、好奇,但不会被(除了在某种半美学的意义上)称赞或谴责;我们的义愤得到了抑制,我们的判断被终止。“Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien... j'expose”(我不作建议,我不作假设,我不添加任何东西……我只是陈述),一个法国作家自豪地说。他说这句话的意思是,他把所有事件当作因果或统计现象来处理,作为科学的材料来处理,以排除道德判断。

作这种劝说的历史学家,急于避免所有个人的特别是道德的判断,倾向于强调历史中非人的因素、生活中的物质媒介的巨

大支配地位，强调至少不是明显人为且常常超出人的控制的那些因素，即地理的、心理的与社会的因素的力量。通过迫使我们承认我们自己的观点与价值尺度既非永恒的也非普世的，承认以往的历史学家及其社会的那种过分自信、自满的道德分类，全都非常明显地起源于特殊的历史条件、特殊的无知或虚荣形式，或者起源于历史学家(或道德学家)的特殊气质倾向，或者起源于其他的原因与环境(这些原因与环境从我们的观点来看，我们感觉是属于他们自己的时间与地点，并且孕育了后来依我们的准确性或客观性标准看显得特异、自鸣得意、肤浅、不公正且常常是离奇的解释)，这的确易于抑制我们的高傲，培育我们的

125 谦逊。而且，更为重要的是，这样一种研究方法质疑了所有在个人自由选择与他的自然和社会必然性间划定明确界限的企图。我们是通过暴露那些在过去试图解决这样或那样问题的人的惊人的失误以及事实问题上所犯的错误来做这件事的；这些失误与错误现在看来，似乎源于他们(不可改变)的环境、性格或利益。而这又倾向于使我们反问自己，同样的说法对于我们是否同样适用，我们的历史判断是否应作同样解释；于是，通过指出每一代人都“主观地”受其自身的环境与心理独特性的制约，从而使我们思考，避免所有的道德判断、所有的责任认定是不是最好的做法，是不是应把我们自己局限在非个人的词汇中，而对那些无法用这种词汇言说的东西不置一词。我们从那些现在已经变得过时、陈旧，被合理地抛弃了的历史家、道德家与政治家的无法容忍的教条主义和机械分类法中，是不是什么也没学到？而且事实上，谁让我们对我们自己的个人观点作如此炫耀、给予只不过是我们自己暂时观点之外在表达的东西以如此大的重要性？无论在什么场合，我们有什么权利对我们的同胞说三道四，而他们的道德规则，就像我们自己的一样，只是他们特殊的历史

环境的产物？避免不宽容的判分和自作公正，避免根据我们自己的标准划分山羊绵羊（就好像这些标准是永恒的，而实际上它们与其他利益、其他条件下的其他人的标准难分伸伯），而只去分析、描述、呈现事实，然后抽身而去让“事实说话”，这不是更好吗？

这样一种让我们保持对我们自己的判断权力的怀疑，特别是谨防给予我们自己的道德观点以太多权威性的劝告（就其本身而言是非常可贵的），如我所说，至少来自两种人，一种人觉得我们知之太多，另一种人觉得我们知之太少。前一种人说，根据演进中的历史情况，我们现在知道我们的本质是什么，我们的道德与智识标准的本质是什么。让我再说说它们的变种。他们中的有些人肯定自然科学终将解释所有事情，将用自然原因解释我们的行为。其他人则接受了一种更形而上学的世界解释，根据不可见的力量、支配（dominions）、民族、文化、时代精神（如 126 “古典精神”、“文艺复兴”、“法国革命”、“二十世纪”）的或明或暗的“作用”来解释我们的行为。这些东西被设想为非人的实体，同时是模式与现实；它们的组成因素与表达（人与制度）必须根据它们的“结构”与“目的”，以它们所表现的方式那样来行动。还有一些人根据某种目的论的进程或等级来解释，据此，所有的个体、国家、制度、文化、时代，实现其各自在某个宇宙戏剧中的角色，这些角色并不是它们自己安排的，而是神性的戏剧家安排的。他们和下面这些人的观点相去不远：他们认为历史比我们更有智慧，它的意图对于我们来说是深不可测的，我们，或者我们中的一些人，仅仅是永恒的人类进步的某些巨大而无所不包的图式、日耳曼精神、无产阶级、后基督教文明、浮士德式人物、显现的神意、美国世纪或其他神话、神秘事物或抽象物的有价值或无价值的手段、工具与表现而已。认识一切就是理解一切；也

就是去认识事物为什么如此也必须如此；因此，我们知之越多，就必定感到，那些认为事情可能是另外一种样子的人太荒谬，以致落入非理性的褒贬的引诱之中。Tout comprendre, c'est tout pardonner(理解一切就是宽恕一切)成了纯粹的陈词滥调。任何形式的道德责难，如对历史学家、公众人物或政治家的指责，以及私人的良心不安，都被当做原始图腾或心理紧张与冲突的某种高级版本：它们时而表现为道德意识，时而表现其他某种约束，出自无知且靠无知而兴盛。只有无知才产生荒谬的关于自由意志与无原因的选择的信念，而这些信念将随着科学与形而上学的真理之光而消散。

或者，再一次，我们发现，社会学、历史学或人类学的形而上学的追随者们，倾向于把使命与献身感、义务的声音，以及这类内在冲动的所有形式，都视为内在于每个个体意识生活中的"那些巨大的非人力量"的表达，这些力量因为它们自己的难以了解的意图，控制着个体，"在我们之中"、"通过我们"并"向我们"说话。从字面上说，倾听就是听从——被吸引到我们"真实"自我、127 它的自然的或理性的发展的真实目标上——那些根据我们所处的这个或那个阶级、民族、种族、教会、社会地位、传统、时代或文化而对我们有所召唤的东西。对人类所有行动的解释，以及(在某种意义上)责任的分量，就被转移至这些巨大的非人的力量，即制度或历史趋势的宽广的臂膀上(有时带有恶意隐藏的宽慰)，这些东西比人这种脆弱的、会思想的芦苇更能承受这种负担。人这种造物，带着与他的虚弱的体质和道德不相称的夸大妄想，一直声称对自然或精神的运行负有责任；飘飘然于他们的重要性，称赞与责备、崇拜与折磨、谋杀与不朽化他们自己的同类，因为后者构想、追求或执行无论是他还是他们都远远无法负责任的政策；就好像苍蝇聚集在一起彼此做出庄严的判断，说它

们导致了影响它们生命的太阳的旋转与四季的更替一样。但是不久，我们就会对宇宙过程中所有有生命或无生命的事物的“无情的”、“不可避免的”角色，获得恰如其分的洞见，从而从个人的努力感中解放出来。我们的犯罪感与原罪感、我们的悔恨与自责之痛，就会自动消散；紧张、对失败与挫折的恐惧，当我们意识到更大的“有机整体”的要素时，就会消失，我们被描述为这个有机整体的肢体、成员、反映、投射、有限的表达；我们的自由与独立感，我们对那个不管多么狭小但在其中我们选择做喜欢之事的领域的信念，从我们心目中失去；我们用有序系统中每个人都独有的、对他来说是神圣的成员感，代替了自由与独立感。我们是军队中的一名战士，从而不再遭受孤独的痛苦与惩罚；这是一支长征中的军队，其目标是设定的而非我们所选择的；怀疑为权威所窒息。知识的增长带来了道德负担的减轻，因为如果力量在我们之外、之上运作，声称我们对其活动负责或自我责备未负起这个责任，便是个狂妄的假设。原罪因此被转移至一个非人的层面上，以往被称作邪恶或不公的行动，在一个更“客观”即更大的背景下，被视为历史进程的一部分，而这个进程负责为我们提供价值尺度，它本身则不能用这个尺度来判断；以这种新的眼光看，它们便不再是邪恶，而是正确与善的——因为它是整体所必需的。 128

这个学说存在于对道德情操的科学解释企图中，存在于对心理学、社会学“剩余物”等等的解释企图中，也同样存在于对任何被“真实地”称为善的东西的形而上学见解中。理解一切，就是看到除现在的样子外任何东西不可能是另一种样子；所有的谴责、义愤，仅仅是对表现出不和谐的东西、不适合模式的东西、缺乏智识上与精神上满意的模式的抱怨。但是从旁观者的角度，这仅仅是他因盲目与无知而导致失败的证据。它永远不会

成为对现实的客观估价，因为在现实中，任何事物都是恰当的，没有东西是多余的，没有东西是有毛病的，一切成分因为处于先验的整体所要求的位置而"合情合理"；而所有的负罪感、不公正与丑陋，所有的抵抗与责难，仅仅是缺乏眼光与理解的证据，是主观武断的证据（有时是无法避免的）。邪恶、痛苦、愚蠢、不适，全都来源于不理解，借用 E. M. 福斯特的名言来说，都来源于无法建立"联系"。[16]

这就是处于非常不同的世界观中的伟大而高贵的思想家们，斯宾诺莎与葛德文、托尔斯泰与孔德、神秘主义者与理性主义者、神学家与科学的唯物主义者、形而上学家与教条的经验主义者、美国社会学家、俄国马克思主义者以及德国历史主义者等等，给我们的布道。因此，葛德文（代表许多人道而文明的人士）教导我们，理解一个人的行动必须防止应用一般原则，而要非常详细地检查每一个个案的细节。当我们仔细地检查了这种或那种生活的肌理与模式以后，我们就不再仓促而盲目地寻求谴责与惩罚；因为我们能够看到，为什么这个人或那个人，因为无知、贫困或其他道德、智识与生理的缺失，导致以这种或那种方式行事——就像我们常常能够看到的那样（葛德文乐观地假定），如果我们具备足够的耐心、知识与同情的话——我们就不会责备他，就像不会责备自然界的一个物体一样；而既然我们不能既遵照知识行事却又对其后果感到后悔乃是一条公理，那么，我们就能够且应该在把人造就得善良、幸福、智慧方面获得成功。所以，孔多塞与圣西门以及他们的弟子孔德，从相反的信念——亦129 即，人并不是独一无二的，或者说不是每个人都需要特殊对待，相反，他们与动物、植物和矿物世界的居民一样，属于一定的类

⑯ E. M. 福斯特：《霍华德别业》（伦敦，1910），第 22 章，第 183—184 页。

型也服从一般规律——出发，同样坚定地认为，一旦这些规律被发现（并从而被应用），它自动就会产生普遍的幸福。这种信念从此以后就在许多唯心论的自由主义者与理性主义者、专家治国论者、实证主义者以及科学的社会组织的信仰者之间引起了共鸣；神权论者、新中世纪浪漫主义者、威权主义者以及各种各样的政治神秘论者以非常不同的基调，也对之产生了共鸣。这也构成了一些人所倡导的道德的实质，这些人如果不包括马克思，也至少包括恩格斯与普列汉诺夫的绝大部分弟子，包括普鲁士民族主义历史学家，包括斯宾格勒，还包括另外许多人——他们相信存在着只有他们看到而别人没看到或至少看得没那么清楚的模式，而据此所见，人类便能得到拯救。

知道了你就不会迷失。但是我们到底必须知道什么，因思想家不同而不同，也因对世界本性的看法不同而不同。知道有生命或无生命的宇宙的规律，知道文明的成长、演化、兴衰的原则，所有造物都趋赴的目标，理念的阶段，或者某种尚未触及到的东西。知，在你使自己与它同一并认识到自己与它同一的意义上，意味着不管你做什么，都脱离不了你所服从的规律，不管这些规律是什么类型的，是"机械论的"、"物活论的"、因果性的、目的论的、外加的、先验的、内在的，还是像无数根绳索一样将你与过去，即巴雷斯所说的你脚下的大地与死者、泰纳所说的环境、种族与历史时机、柏克所说的由生者与死者（他们使你成为你自己）所组成的大的社会连为一体；以至于，你所相信的真理，你据以做出判断的价值，从最深刻的原则到最肤浅的念头，都是你所从属的那个历史连续体的一个不可缺少的组成部分。传统、血统、阶级、人性、进步或人道；时代精神、社会结构、历史规律、生活的真实目的；知道这些——忠实于它们——你就是自由的。从芝诺到斯宾诺莎，从诺斯替教徒到莱布尼茨，从霍布斯到

列宁、弗洛伊德,口号基本上没变;知识的对象与发现的方法常常尖锐对立,但现实是可知的、知识且只有知识使人解放、绝对的知识绝对地解放这类信念却构成西方文明大部分有价值学说的共性。

130

理解就是解释,而解释就是辩护。个人自由的观念是个幻觉。我们离全知越远,我们的自由、责任与罪感的观念就越广,这些东西乃是以巨大的虚构充满未知之地的无知与恐惧的产物。个人自由是一个高贵的错觉,并有其社会价值;没有它社会也许会崩溃;它是一个必要的工具——理性、历史或随便什么要我们去崇拜的东西的"狡计"的最大设计。但是错觉,不管多么高贵、有用,多么具有形而上学的合理性,历史而言多么必不可少,毕竟是错觉。所以个体的责任、正确与错误选择之间以及可以避免的邪恶与不幸之间的差异感,仅仅是空虚以及我们适应力不完美和无力面对真理等的症候与证据。我们知道越多,卸下选择的负担时宽慰就越大;我们因为别人没有避免应避免之事而原谅别人,也因此而原谅我们自己。在选择似乎显得特别苦恼,强烈坚持的理想无法和解,冲撞无法被除去的时刻,这些学说显得特别地安慰人心。我们通过否认其实在性而摆脱道德困境;通过把我们的目光移至更大的整体,我们就使这些整体为我们承担责任。我们所失去的只是错觉,同时还有痛苦而多余的负罪感与悔恨感。自由令人讨厌地包含着责任,卸下自由与责任双重重担,在许多人的心灵中,是受欢迎的快慰之源。但是我们卸下这副负担,不是通过不光彩的屈服之举,而是通过在平静的精神中大胆地凝视事物的必然发展;因为这是真正具有哲学精神的。我们因此而将历史还原为一种物理学,于是谴责成吉思汗与希特勒就像谴责银河或伽玛射线一样。"认识一切就是宽恕一切",A.J.艾耶尔的惊人之语(在另一种语境中)便成

了戏剧化的同义反复。

四

我们至此讨论了这样一种观点：我们不能褒贬，因为对此我们知道得很清楚——或者总有一天会知道，或无论如何能够知道。通过一种奇怪的悖论，那些初看起来持正好与之相反立场的人，也达到了同样的立场：我们不能做出褒贬，不是因为我们知道得太多，而是因为我们知道得太少。在他们一系列的任务与困难之前，观察到人类要求的巨大与人类知识与判断的渺小的历史学家充满着谦逊之感，严厉地提醒我们不要把狭小的价值观建构为普遍有效的，不要把处于宇宙某个角落的一小部分人至多在小范围内坚持的东西，运用到所有时间所有地点的人类中去。受马克思主义影响的僵死的现实主义者与基督教辩护士们虽然在观点、方法与结论上相去甚远，但他们在这一点上是一致的。前者[17]告诉我们，比如说，维多利亚时代英国人认为根本与永恒的社会或经济原则，实际上只代表着一个特殊的岛国的居民在其特殊的社会与经济发展阶段的利益，而他们如此教条地要求自己与别人遵守的真理（以这些真理的名义他们为他们的所作所为进行辩护），只不过是他们披上普遍真理外衣的暂时的经济或政治需要与要求而已。这些真理在日益具有相反利益的民族的耳朵里变得越来越空洞，因为他们发现在由强者制定规则的游戏中，他们常常是失败者。然后这一天终于来临，他们反过来获得足够的权力，反败为胜，虽然是无意识的，却使国际道德变得对自己有利。没有什么是绝对的，道德规则直接随

131

[17] 请参见 E. H. 卡尔教授对我们这个时代历史的令人深刻印象且有影响的著作。

着权力的分配而变化:流行的道德总是胜利者的道德,我们甚至无法假装在胜利者与其牺牲者之间保持公正的尺度,因为我们自己不是处于这一边就是处于另一边。ex hypothesi(按假设)我们不可能在同一时间以不同的角度来观察世界。如果我们坚持根据我们暂时的标准来评判别人,那么如果他们反过来以他们的标准来评判我们,我们也不应有太多抗议。但对此我们之中的伪善之士总是太迅速地发出谴责,而理由不外是他们的标准并非我们的标准。

而在这些人的基督教对手中间，有些人从非常不同的假定出发，把人视为脆弱的生物，在黑暗中摸索，对事物将会如132 何，历史中什么东西不可改变地导致什么，以及要不是有这种或那种几乎不可觉察、绝对难以追踪的事实或事态事情会是怎么样等等知之甚少。他们论证说，人们常常根据他们自己的眼光寻求做他们认为是正确的事情，但是这些眼光是昏暗的，而且他们所给予的那种微弱的烛照，又使生活对于不同的观察者显现出不同的面目。因此，英国人遵循他们自己的传统，德国人为发展他们自己的传统而战斗，俄国人既切断他们自己的传统也切断别的民族的传统。结果常常是流血，不幸的蔓延，以及在许多文化中受到高度评价同时也相互剧烈冲突的那些东西的毁灭。人能够筹划，但是如果把所发生的许多灾难的责任加到这一生来就不幸的脆弱的造物头上，则是荒谬的。因为这些东西包含在杰出的基督教历史学家赫伯特·巴特菲尔德所说的“人类的困境”本身之中。在这种困境中，我们往往觉得是很有德性的，但作为不完善的存在物，我们注定因为人的原罪而停留其中。无知、草率、虚荣、自我中心、迷失、进行不知情的伤害，毁掉了我们试图保存的东西而增强我们试图毁掉的东西。如果我们知道更多，情况可能会好些，但我们的智识是有

限的。对于巴特菲尔德,如果我理解正确的话,"人类的困境"是数不清的因素复杂的交互作用的结果。这些因素很少是已知的,更少是可以控制的,更多则是根本未认识到的。因此,我们能够做的至多是带着谦逊承认我们的状况,而且,既然我们被卷进一个共同的黑暗之中且我们中只有很少一些人(至少就整个人类史而言)碰巧与更大的目的相遇,那么,我们必须寻求理解与仁爱。作为历史学家,我们对有资格言说的东西还要谨慎言说;因为证据总是不足的,我们能够做的至少是不做判断,既不称赞也不谴责;所谓罪犯不过是被卷进逆流的泳客,漩涡是他们控制不了的。

我觉得,多少与此有点相似的哲学,出现在托尔斯泰和其他宗教或非宗教的悲观主义者、寂静主义者的著作中。对这些人而言,特别对他们中的保守者而言,生命就是一条沿既定方向流淌的河,或者是被偶尔的微风激起波澜的无潮之海。使生命表现成现在这种样子的原因不胜枚举,但我们只能知道极小一部分。因此,根据我们的知识试图对事物作根本的改变,是不现实的,常常至于荒谬之境。我们无法抵抗潮流,因为它们比我们强 133 大,我们只能顺势而行,避免与我们世界的那些伟大而固定的制度、这个世界的物理与生理定律以及扎根于过去的那些伟大的人类体制——帝国、教会、人类稳固的信念与习惯——相碰撞。因为,如果我们抗拒它们,我们的小船就会倾覆,我们的生活将失去目的。智慧存在于避免我们有可能被倾覆的形势,在于尽可能利用风向,顺流而行,这样,我们至少能够延长我们的时间,保持过去的遗产,而不至于仓促驶向所知不多、也许比暗淡的现在还要黑暗的未来。根据这种观点,正是我们的困境——我们巨大的计划与我们脆弱的手段间的不对称——应该对世间的大多数苦难与不公负责。没有外援,没有神恩,没有这种或那种形

式的神圣干涉，不管怎样我们都不会成功。让我们宽容、仁爱与理解，从而避免足以使我们成为后代笑料与可怜对象的愚蠢指责与反指责。让我们努力在过去的阴影中去认识我们所能认识的——某种模式的模糊轮廓——因为即使是这样也已经很不容易了。

当然，在一个非常重要的意义上，僵死的现实主义者、基督教悲观主义者是正确的。吹毛求疵、相互揭丑，道德或情绪上无视其他人的生活方式、见解与复杂的困境，这些情形在历史著述中就像在生活中一样，是邪恶。毫无疑问，吉本与米什莱、麦考莱与卡莱尔、泰纳与托洛茨基（仅举些杰出的死者）的确尝试对那些不接受自己观点的人保持耐心。不过，这样一种对教条式的褊狭的纠正，就像它的对立面即偏见无法避免的学说一样，通过把责任转移至人的脆弱、无知，把人类的困境视为人类历史的终极的核心因素，结果，从另一条道路上，就像认识一切便是宽恕一切的学说一样，仍然把我们导向一种相同的立场。不同之处仅在于，它把认识一切便是宽恕一切换成这样一条公式：认识越少，我们便越没有理由进行公正的谴责，因为知识只能导致对这一点的清晰认识：人的愿望甚或他们的无意识的欲求在宇宙生命中起的作用是如此渺小。借此知识也表明，将任何严肃的责任加诸个体的肩膀，或者因同样理由，加诸阶级、国家或民族的肩膀，都是荒谬的。[18]

134

在更加努力地增进理解的现代吁求中，在流行的让人们避免吹毛求疵、道德说教与党派历史的告诫中，有两条分离的路

---

[18] 当然，我并不是暗示，西方伟大的道德家们，如中世纪教会哲学家（特别是托马斯·阿奎那）或启蒙运动的那些哲学家，否认道德责任；我也并不是说托尔斯泰没有受道德责任问题的折磨。我的观点只是说，这些思想家的决定论使他们陷入这样一种无法逃避的两难，他们当中有些人并未面对这种两难。

线。首先,存在着这样一种观点,认为个体与群体总是,或至少是,经常追求他们觉得可取的目的;但是由于无知、脆弱或世界的复杂性(这些东西单凭人的眼界与技巧是不能充分地理解与控制的),他们以这样一种方式感受与行动,以至于无论对于深陷人类困境中的他们自己还是别人,结果都是灾难性的。但这并不是人的目的。只有人的困境本身,即人的不完善性,才应该为此承担较大责任。其次,存在着这样一种更进一步的观点:假定历史学家要解释并分析历史情境,揭示它们的起源并追溯它们的后果,以及,在这个过程中,确定这个情境中这一因素或那一因素的责任,不管他多么超然、清醒、细致与冷静,也不管他多么能设身处地地为别人着想,他总是面临着这样一种事件的网络,这个网络如此细密、处于如此繁复的关联之中,以至于他的无知总是远胜于他的有知。因此,他的判断,特别是他的价值判断,总是建立在不充分的资料基础上的;对于过去的巨大而复杂的模式中的某个小角落,如果他竟然成功地作了点了解,他也只是做了任何其他人也有希望去做的事情。揭示哪怕是很少一部分真理所伴随的困难如此巨大,以致他不久就会认识到他离道德说教的资格还有多远,如果他是个诚实与认真的实践者的话。因此,道德褒贬,就像历史学家与宣传家很轻易地做的那样,是专横的、愚蠢的、不负责任的与不公正的。

不过,这种 prima fasci(表面上)非常人道且有说服力的论点[19],不是一个而是两个。说做出计划,但后果却常常超出其控制、力量、预测或干预之外,这等于说既然人的动机对于事物的实际过程很少有决定性的影响,因而在历史学家的解释中它们不应该占有重要地位;也等于说既然历史学家的任务是发现与 135

[19] 如果我没有严重误解他的观点的话,H. 巴特菲尔德教授就持有这种观点。

描述什么事发生、如何且为何发生，如果他听任他自己的关于人的道德与动机——这些东西对于所有历史因素至少都是有影响的——的意见影响到他的解释，他便因为纯粹主观或心理学的原因而夸大了它们的重要性。因为夸大道德上可能具有重要性的东西 eo ipso（以致）将其说成是在历史上具有影响的东西，这等于是歪曲事实。这是一个非常清楚的立场。与这个立场非常不同的，是另一个论点，即，我们的知识远远不足以使我们有理由去确定责任，如果真的存在着责任这种东西的话。一个全知的存在物（如果这是一个站得住脚的观念的话）可能会知道该由谁负责，但我们并不是全知的，所以我们来确定责任归属是荒谬而狂妄的；认识这一点并且感觉到适当程度的谦逊，是历史智慧的第一步。

以上这些说法，也许都对。更有可能的是，它们全都来源于同一种在思想与行动两方面对人类的脆弱、盲目与无能的悲观主义信念。然而，这些病态的观点不是一种，而是两种：第一种是来自无能的论证，第二种是来自无知的论证。每一种都可能是对的，也可能是错的。更进一步，这两种论证似乎都和平常的信念不一致，也都和平常人或平常历史学家的平常的实践不一致。每一种以其自己的方式都似乎是可以接受的又似乎是不可接受的，每一种都既值得辩护又值得反驳。不过，至少有一个含义是它们共有的：在两种学说中，个人责任都被消解了。我们既不能因为他们无法自助（所有知识都对此有日益加深的理解）而称赞或谴责个体或群体，也不能相反地因为我们知道得太少以致不知道人能否自助而称赞或谴责个体或群体。但随之而来的是，我们同样不能对那些贸然进行褒贬的历史学家进行道德指责或带偏见的攻击，因为如果那样，我们便站在同一条船上，而且没有一种标准可以客观地说比其他标准优越的。根据这种观

点,"客观"意味着什么?我们能用什么标准来衡量客观性的程度?很明显在比较出自完全不同的信念又不处于同一种文化内的整个价值尺度时,不可能存在"超标准"。所有有关价值的检验都必须是内在的,就像一个国家的法律只能适用于其自己的公民一样。反对历史客观性观念的情形很像反对国际法或国际道德的情形:它是不存在的。还不仅如此,这个概念本身就是没有意义的,因为我们用以衡量事物的最终标准,根据其定义本身不能为任何别的东西所衡量。 136

这的确是愚蠢至极。因为所有标准都被宣称是相对的,谴责历史中的偏见与道德主义以及为它们辩护,在超标准不存在的情况下,本身就表达着无法被理性地辩护与谴责的态度。所有态度在道德上都是中立的。但即使这句话也不能说,因为这个命题的矛盾之处是无法反驳的。因此,就这个主题什么也不能说。这肯定便是整个立场的 reductio ad absurdum(归谬法)。反道德主义学派的论证中肯定隐藏着某种致命的谬误。[30] 137

---

[30] 出自对历史客观性的一般怀疑的这个悖论,还可以用另外一种方式来表述。抱怨此一或彼一历史学家道德主义态度的主要理由,是认为他的价值衡量标准扭曲了他的判断,使他曲解了真相。但是如果我们从这个假定出发,即历史学家和其他人一样,完全被特殊的物质(或道德)因素所决定(不管这些因素多么难以计算与难以捉摸),才做了他们所做的思考,那么,他们的所谓"偏见",就像有关他们的思想的一切,是他们的"困境"的无法避免的后果,我们对它的反驳也是如此。我们自己的公正不偏的理想、我们自己的关于客观真理的标准,是我们反驳诸如民族主义的、木偶式的马克思主义历史学家,或者其他形式的态度或 parti pris(党派之见)的依据。因为主观的母鹅认为是酱油的东西,客观的公鹅必然也认为是酱油;如果我们从对共产主义或沙文主义的立场来看待问题的话,我们的"客观"态度对于他们的标准同样是一种冒犯;在他们眼中,这些标准并不缺乏自明性、绝对性与有效性等等。在这种相对主义的观点中,绝对标准的观念,如果先行假定它排斥所有诸如此类的特殊立场的话,当然是荒谬的。据此,任何对偏私与偏见、对道德(或政治)宣传的抱怨,都是文不对题。不符合我们观点的我们就称之为误导性的,但是如果这个错误能够被称作主观主义的话,那么,对主观主义的谴责也应该是主观主义的。结果,

让我们考虑平常人在这个问题上的正常思考。在正常的环境下，如果我们试图评价克伦威尔的治国才能，把巴斯德说成是人类的恩主，或者谴责希特勒的行动，我们不会感到我们说了什么特别有害或可疑的东西。如果我们坚持，比如说，贝洛克或麦考莱，并没有如兰克、克莱顿或阿累维等人那样使用同样的客观真理标准，也没有像他们那样不带偏私地运用这样的标准，我们也没觉得说了什么奇怪的东西。在这样说的时候，我们在做什么？我们是不是仅仅表达了我们对克伦威尔、巴斯德或希特勒的性格或活动的私人性的赞同或不赞同？我们是不是仅仅说，与麦考莱或贝洛克的语气和结论比起来，我们更同意兰克的结论和阿累维的一般语气，认为他们更符合我们的口味，使我们更愉快（因为我们自己的观点与气质）？如果在我们对克伦威尔的政策以及贝洛克对这些政策的阐述中，有一种明白无误的谴责色彩，这是否只表明我们对这二者之一不抱好感，表明我们的道德与智识理想不同于我们眼中的他们的这些理想，而并没有表明他们能够也应该是另外一种样子？如果我们暗示他们的行动能够或应该是另外一种样子的，这难道仅仅是我们无力认识到

除了说某种观点出自更广的知识范围以外（假定关于这种广度，存在着一致同意的测量标准），没有一种观点比其他任何观点更高级。我们就是我们，而且是此时此地的我们。当我们是历史学家时，我们以各自的方式选择、强调、解释、评价、重建与表述事实。每个民族、每个文化、每个阶级都这样做。就此而言，当我们拒绝此一或彼一历史学家，说他们是有意无意的宣传家时，我们所做的一切，只能表明我们自己与他在道德、智识或历史上相距甚远；我们只是强调个人立场。在那些相信历史对历史学家有制约作用却同时抗议道德主义的人看来，这似乎包含着一个致命的内在矛盾，不管他们是像 E.H. 卡尔那样以蔑视的态度看待此事，还是像 H. 巴特菲尔德教授那样以悲观的态度看待此事。

他们不可能(因为没有人能)是另一种样子的一种心理无能的表现? 或者是一种无知的表现—— 这种无知太深刻以致我们没有资格说他们能够做什么,更不要说应该做什么了? 更进一步,它表明,更文明的做法是不要对他们的行为说三道四,而应该记住,我们也许同样地或几乎同样地受到了迷惑,同时记住,道德责任只是一种前科学的虚构,随着知识的增长以及对语言的更谨慎与更恰当的运用,诸如此类"负载价值"的表达以及它们所建立于其上的人类自由观念,终将有望从开明人士的语汇中消失,至少从他们的公开讲话中消失。因为我觉得这直接来自上面我勾画过的那些学说。决定论,不管是好意的还是恶意的,只不过是这样一种观点:我们的道德判断被证明是荒谬的,要么因为知道得太多,要么因为知道得太少。它是一个在多种形式中特别为我们这个时代许多文明而敏感的思想家所坚持的观点。然而,它是建立在难以接受的关于世界与人类的信念之上的;这些信念之所以难以接受,是因为它们使我们都在进行的某些基本区分成为非法的。这些区分不可避免地反映在我们对词语的日常使用中。如果作为决定论基础的那些信念是正确的,那么,我们许多深信不疑的东西就将令人惊愕地是错误的。不过,这些悖论却强烈地驱使我们接受这些信念,虽然没有强烈的事实证据迫使我们这样做。 138

即使不能期望在这个世界上完全摆脱道德说教(因为所有人都在他们自己不同的道德、美学或宗教标准中生活与思考),但在历史著述中,道德化的倾向必须受到抑制,坚持这一点,是上面所讨论的那种倾向的组成部分。作为历史学家,我们的职责是描述与解释,而不是宣读判决。我们被告知,历史学家不是法官,而是侦探;他只提供证据,而让没有专业责任的读者,去随便形成什么道德结论。作为对道德化历史的警告,特别在党派

斗争激烈的时代，这有很高的时代价值。但它无法被字面地解释。因为它是建立在一种错误的、与更精确的自然科学的类比之上的。在自然科学中，客观性有特殊的含义。它的意思是，或多或少被准确界定的方法与标准应该被小心谨慎地使用；证据、论据、结论是在特殊的术语中阐述的，这些术语是为着每一学科的特殊目的而被发明与使用的；不存在（或几乎完全没有）不相关的考虑、概念或范畴的介入，也就是说，它们被所说的科学规则严格地排除了。

我不能确定把历史学称为科学是否有用。不过它肯定不是这个意义上的科学。因为它只使用，如果有的话，很少一些专属自己的概念或范畴。试图为历史学建构一组特殊的概念或技139 术[㉑]，被证明是毫无结果的，因为它们要么错误地描述了我们的经验（太图式化），要么使人觉得没有回答我们要问的问题。我们会指责历史学家有偏见、不准确、愚蠢、不诚实，就像我们会在日常交往中彼此指责这些恶行一样；我们会因为相应的美德而称赞他们，而且常常在同等公正与理性的程度上称赞他们。但是正如我们的日常言谈会因为有意识地消除一些基本成分——也就是说，任何微小的事情都能传达价值判断，即传达我们正常的、很少被注意到的道德与心理态度——而受到扭曲一样，正如这并不被认为是我们保持最低限度的客观性、中立性与准确性所必不可少的一样，同样地，要保持历史写作中的这些品质的合理构成，也不需要这样一种激进的纠治方法。从某种意义上说，物理学家可以发出物理学家与一般人两种声音，即使这两种声音所用的词汇间的界线可能是清楚或绝对的。同样的说法某种程度上也适用于经济学家或心理学家；但是，在比如说古文字

㉑ 相对于有效地利用其他学科如社会学、经济学或心理学而言。

学、科学史或羊毛贸易史等研究中(如果我们撇开其中的数学方法不谈的话),这样的说法就大打折扣了。而如果对社会史或政治史家作此要求,则近乎荒谬了,不管这位史家多么具有专业精神与技巧,也不论他多么严谨。历史作品虽不是想像性的文学作品,但是它肯定无法逃脱在自然科学中被恰当地斥为无理由的主观性的东西,甚至无法逃脱直觉(就这个词的经验含义而言)。除非假定历史必须把人当做空间中的物质对象来处理,也就是说,历史学家必须是行为主义者,否则,历史学的方法很少能满足精确的自然科学的标准。[22] 呼吁历史学家抑制哪怕是最 140 小程度的道德或心理洞见以及评价——这种评价是把人作为具有目的与动机的人(而非仅是事件过程中的因果性因素)来看待时必然涉及的——在我看来产生于人文研究的目的、方法与自然科学的目的、方法间的混淆。纯粹描述性的、完全无人的历史,从来就是一种抽象的理论虚构,是对前一些世代伪善与虚荣的夸张的反动。

五

所有判断,当然是所有涉及事实的判断,都依赖于——包

---

[22] 就此意义而言,历史学不同于科学描述。这是一个很久前就被维科发现,并被赫尔德及其追随者最具想像力与最生动地表述的真理。虽然这种观点在十九世纪的历史哲学家中导致了夸张与过头,但它仍然是浪漫主义运动对我们的知识的最伟大贡献。十九世纪的哲学家们要表明的是——虽然常常以一种非常误导与混淆的风格——如何将历史还原为一门自然科学。这样,我们就在与自然科学及其数学与科学学科的类比的错误祭坛上,人为地放弃了对我们视为真实的东西的叙述,压制了我们大部分人最熟悉的内省性知识。劝告人文研究者实践苦行,故意进行自我折磨,从而使他们像奥涅金一样,也许会摆脱原罪的引诱(包括对资料观察的"中立"规则的任何背离),这种做法是要把历史(也许还有社会学)写作搞得没有道理地贫乏不堪。

含——概括,不管是事实、价值的概括,还是两者的概括;除了根据这些概括,是不可能有意义的。这种老生常谈虽然本身没有什么特别之处,却能导致可怕的谬误。所以,笛卡尔的某些继承者便宣称,凡是真实的东西必然是能够(至少在原则上)以科学概括的(也就是说,准数学的或数学般清楚的)形式陈述的,他们和孔德及其弟子一样,得出结论说,历史学中无法避免的那些概括,要想具有什么价值,就必须能够被表述为可以证明的社会学规律;而评价性的语言,如果不能用这种词汇来陈述,就必须被移至某种"主观的"杂物仓库;像"心理学的"零余、纯粹个人态度的表达、非科学的剩余物,原则上是可以完全消除的,肯定必须尽可能地被排除在它们没有位置的客观领域之外的。每一门科学(我们被诱使去相信),迟早会自己摆脱那些在最好的情况下是无关的、在最糟的情况下是严重障碍的东西,从而达到清晰的见解。

这种观念源自对自然科学家的道德"中立"态度的可以理解的着迷,来自别的领域对它们进行模仿的欲望。但是它建立在一个错误的类比之上。因为,历史学家的概括与科学家的概括的不同之处在于,历史学家所包含的评价,不管是道德的、政治的、美学的或(如他们时常假设的那样)纯粹历史的,都是内在于主题本身的,而不像自然科学中的评价那样,是外在于主题的。如果我是个历史学家并且想解释法国大革命的原因,我自然会假定某些一般命题或视它们为理所当然的。所以我假定所有日常接受的物理规律都是适用的。我还假定:所有人或绝大多数人需要并有意识地寻求衣食住行,需要对其人格的某种程度的保护,也需要他们的疾苦能被倾听或受到救济。我也许还假定别的一些更特殊的东西,如:那些获得一定程度的财富或经济权力的人可能并不会永远满足于没有政治权利或社会地位;或者,

人是各种激情如贪婪、嫉妒、渴望权力的牺牲品；或者，有些人比别人更有志向、更无情、更狡猾或更狂热；如此等等。这些都是共同经验之下的假定；有些假定可能是错的，有些是夸张的，有些是混淆的或无法运用于给定情境的。这些假定中很少有能以自然科学的假说的形式阐述的；能够被关键性的实验检验的就更少了，因为它们常常不够清晰与确定，不能被精确地组织进一个形式化的结构中。形式化的结构容许系统的相互涵蕴与排斥，因此容许严格的逻辑与数学处理。还不止这些：如果它们被证明能够这样阐述，它们便会失去它们的某些有用性；经济学（更不用说物理学与生理学了）的理想化的模型在历史研究与描述中只有很有限的运用。这些不精确的学科依赖某种程度的具体性、暧昧性、含糊性、暗示性、生动性等等，而这些是体现于常识、文学与人文科学语言中的特质。精确的程度与种类无疑依赖于语境、领域、主题；代数学的规则与方法如果应用于，比如，具有自己令人惊奇的准确标准的小说艺术，便会导致荒谬。拉辛或普鲁斯特的领域要求的是某种程度的天才，这些领域对于人类智力（与想像力）的可信度不亚于牛顿、达尔文或希尔伯特的领域，但是它们各自的方法却是无法互换的。他们也许彼此 142 从对方那里学到很多或很少；斯汤达从十八世纪的感觉论者、他自己时代的意识形态或从《拿破仑法典》中可能学到过什么东西。但是当左拉认真思考字面意义上的、直接建立在科学方法的结果与结论之上并受其控制的"实验小说"的可能性时，这种想法只能是胎死腹中的观念，就好像早期苏联共产主义理论家所构想的集体小说因为同样的原因胎死腹中一样。之所以如此，并非因为我们不知道（尚不知道）足够的事实（或规律），而是因为包含于小说家（或历史学家）所描述的世界中的那些概念，并不是科学模型中的那些人工提炼出来的概念——自然规律据

以得到阐述的理想化实体——而是这样一些在内容上极端丰富、在逻辑结构上也并不简单明了的概念。

当然,在某一既定的科学的"世界图像"与生活观念(这个词的正常意义)之间存在着某种相互作用;前者能对后者产生强烈的推动。如果 H. G. 威尔斯与 A. 赫胥黎这样的作家没有过分受到他们时代的自然科学的影响,他们也许就不会像有时候所做的那样描述(或如此过分地误解)社会与个人生活。但即使是这样一些作家,实际上也没有从科学概括中演绎出任何结论,在他们的作品中也没有对真正的科学方法的任何近似的使用,因为科学方法不可能在其合适的领域之外被使用而不产生完全的荒谬。科学与历史写作的关系是复杂而又接近的;但很明显它们不是同一的,甚至不是相似的。科学方法在诸如古文书学、古铭文识读、考古学或经济学这些学科,或者其他对历史学有辅助作用的活动中是不可或缺的,它可以为历史学提供证据,帮助解决一些特殊问题。但是它们所确立的东西对于构成一个历史叙述来说,还是不够的。我们选择某一事件、人物,因为我们相信他们具有某种"影响"、"力量"或"重要性"。这些特征通常并不是可以定量测量的,或者无法用准确或者半准确的科学术语来表述。但是与物理学或年代学的特征一样,它们并不是从事实(即事件或人物)中剥离或抽象出来的,它们甚至能进入最枯燥、最无生气的事实中。这是无需重复的老生常谈。最明显的道德143 范畴、好坏与善恶观念,就它们进入我们对社会、个人、性格、政治行动、心理状态的评价而言,在原则上非常不同于这些不可缺少的"非道德"的价值范畴,如"重要"、"不重要"、"意义重大"等等的,这难道不是很清楚的吗?有人会坚持,对一般认为重要的东西——如亚历山大或成吉思汗的征服、罗马帝国的衰落、法国革命或希特勒的兴衰——的观点,与较明显的"伦理"评价相比,

相对而言体现着更加稳定的评估；或者坚持说，与诸如罗伯斯庇尔是好人还是坏人、处决德国纳粹政权的领袖是否正确相比，法国革命或俄国革命是更“主要的”事件（在这个意义上，我昨天下午哼的小曲就是“不重要的”），对于这种说法，应该有较广泛的赞同。毫无疑问，就这个意义而言，有些概念与范畴比别的概念与范畴更“稳定”[23]。但是它们并不因此就是“客观的”（在伦理观念所不具有的绝对清晰的意义上）。因为我们的历史语言，我们试图用以对过去的人或事进行反思与描述的词语与思想，正如其他的价值概念一样，体现着深刻的道德概念与范畴——既永久又短暂的标准。拿破仑或罗伯斯庇尔具有历史的重要性，值得我们关注，而他们次要的同伴则不是这样的，我们的这种观念（以及诸如“主要”、“次要”这些词的意义），源于这样一种事实：前者在推进或阻碍他们同时代（我们自己的时代仍然与之相 144 关）大多数人的利益与理想时所起的作用是非常大的。但是我们对他们的道德评价也是这样的。历史判断与道德判断的界线——在什么地方应该排除那些被认为太主观的判断而不允许其进入历史叙述，这种叙述我们都想尽可能使其成为“客观的”，

㉓ 这种“稳定性”是个程度问题。理论上说，我们的所有范畴都会变。物理的范畴，如三维空间和日常知觉中无限延伸的空间、时间的不可逆性、物质对象的多样性与可数性，也是最稳固的。但即使在这里，最一般特质的变化，在原则上也是能感觉到的。可感性质——颜色、形状、气味等等，还有作为科学基础的恒常性——的秩序与关系，很容易为童话或科学幻想所忘记。价值范畴比这些更具流动性。价值范畴中趣味比礼仪规则更易变动，而后者又比道德标准更易变。在每一种范畴中，有些概念似乎比别的概念更易变。当差异的程度变得太明显以至于构成我们所说的种类的不同时，我们趋向于把更广泛、更稳定的特质称之为“客观的”，而把更狭窄、不太稳定的特征称为主观的。然而，这里不存在尖锐的断裂，不存在明确的界线。从“永恒的”标准到短暂的反动，从“客观”真理与规则到主观态度，这些概念形成一个连续的序列；它们在很多层面上相交，有时候，从想像不到的角度对它们进行感知、分辨与描述，便成了天才的标志。

尽可能使其能为可公开发现的、可以检验与比较的事实所支持——划在何处，这是一个日常判断问题：也就是说，在我们的社会、我们所处的时空中，在我们对其说话的人们中间，在正常的交往中，或多或少视为理所当然的那些假定是什么。

在"主观"与"客观"之间不存在固定不变的界线，但并不能因此得出结论说这种界线根本就不存在。常常被称作"客观"的那些"重要"判断，在某种意义上不同于常常被怀疑为纯粹"主观"的道德判断，但并不能因此得出结论说"道德的"与"主观的"是等价的；也不能得出结论说，存在着某种神秘的特质，据此就能将内在于历史思考与历史描述中的准美学判断或政治判断区分开来，将基本与不基本、重要与不重要区分开来。也不能得出结论说关注责任与道德价值的伦理含义，某种程度上就好像是一个外在的附件，一组对待通常被接受的、"坚实的"、能够公开检查的事实的主观情感态度一样，是可以被抛弃的；就好像这些"事实"本身并不充满这些评价似的，好像历史学家或随便什么人能够在纯粹事实性的东西与对事实的评价之间做出截然区分似的，仿佛这样一种评价，就好像在物理学与化学的领域（在经济学与社会学领域就值得怀疑）一样，真的是一种无关的和可以避免的入侵，而根据这些学科的性质，"事实"可以也应该尽可能地被不带道德色彩地描述出来。

六

当我们说千道万把人物或行动的责任归咎于自然或制度原145 因，千方百计去矫治对行为的盲目或太简单化的解释时（这些解释把太多责任加诸个人以及他们的自由活动之上）；当实际上有强烈的证据显示，在人们的物质环境、教育或加在他们身上的许多"社会压力"使他们难以或不可能做出与他们现在不一样的选

择时;当任何一种相关的心理学与社会学的考虑都被计算在内、所有非人的因素都被考虑在内时;当"霸权主义者"、民族主义者与历史上其他异端被揭露与拒斥之后;当想方设法诱使历史在未导致太明显的荒谬的情况下向纯粹的、werfrei(价值中立)的科学状态进发以后;——在我们作了所有这些苛刻的要求以后,我们却仍然在称赞、在责备。如果我们得知,对我们自己的行为——我们自己的动机以及围绕它们的环境——了解越多,我们就越会不可避免地摆脱自责,这显然会使我们大吃一惊。相反的情况肯定也是真的。我们越是深入地探索我们自己的行为进程,我们就越有可能觉得我们的行为值得谴责,我们也就越可能感到懊悔。如果这种说法对我们而言是正确的,我们便没有理由叫别人不这么想。我们的情况可能与别人的不一致,但不会不一致到无法做出这种比较。我们自己也许遭受过不公正的谴责,所以对是否会不公正地谴责别人特别敏感。因为谴责可能是不公正的,表达谴责又几乎是无法抵制的,但并不能由此得出结论说谴责总是不公正的;因为判断可能是建立在无知基础上的,可能源于暴力、曲解、愚蠢、肤浅或不公正的观念,但并不能就得出结论说这些特性的反面是根本不存在的;不能得出结论说在历史中我们将注定在一定程度上神秘地堕入相对主义与主观主义,在我们的日常思想与交往中,我们从这种相对主义与主观主义中,并未得到自由,至少未得到更多的自由。

的确,这种立场的主要谬误现在已经太明显,无需再说。我们被告知,我们是自然、环境或者是历史的产物,而这影响到我们的倾向、判断与原则。每一种判断都是相对的,每一项评价都是主观的,实际上都是个体或集体与其时代和地点这些因素交互作用的产物。但是与什么东西相对?与什么东西相比是主观的?是使判断或评价符合于某种短暂的模式,还是相反,使之符

146 合于那些被理解为无时间性地独立于这类歪曲因素的东西？相对的词汇(特别是那些轻蔑性的词汇)需要关联物，否则，它们就会成为没有意义的纯粹的嘲讽，成为宣传家们设计用来产生不信任而不是用来描述与分析的词汇。当我们把一个判断、一种方法斥为主观的或带有偏见的时候，我们知道我们的意思是什么。我们的意思是：衡量证据的合适方法被严重地无视；或者，通常称作事实的东西被忽略、歪曲或滥用了；或者，通常被接受为一个人或社会行动的充分解释的证据，在其他所有非常相关的方面，受到了不怀好意的无视；或者，解释的规范在从一个场合到另一个场合中受到了武断的改变，即没有一致性或原则；或者，我们有证据认为，所说的那个历史学家想不根据由证据构成的理由，不按照在他那个时代或我们时代通常被视为有效的推理规则，来建立某种结论，而这使他无视在他的那个领域证实事实、提供结论的那些正常的标准与方法；或者是上面这些毛病的所有或任何组合；或者是与这些相似的其他考虑。在实践中，这些都是将肤浅与深刻、偏见与客观、滥用事实与诚实、愚蠢与敏锐、激情和混乱与超然清醒相区别的方法。如果我们正确地把握了这些规则，我们就能充分合理地拒斥站在任何人的立场上对这些规则的违背；我们为什么不这样做呢？

但是，有人会反驳说，我们不受节制地使用的这些词，诸如"有效"、"正常"、"适当"、"相关"、"滥用"、"歪曲事实"、"解释"，究竟指的是什么？这些关键性词汇的意义与用法真的非常确定与不含糊？在一个世代被认为或确信为相关的东西，在下一世代是否会被认为是无关的？对于一个历史学家是不争事实的，对另一个历史学家来说，可能也常常仅仅是一种理论(空谈)而已。的确如此。对证据的衡量规则在变。在一个时代被接受为历史资料的东西，在其遥远的后代那里却是如此充满了形而上

学的假设以致根本无法理解。我们将被告知，所有客观的东西都是主观的，是相对于它自己的时代与地点的；所有的精确性、可信性，一个智识昌盛时代的所有洞见与天赋，只有相对于他们自己的“舆论氛围”，才是如此；没有什么是永恒的，一切皆流动不居。 147

不过，虽然这种观点一再被人说起，也好像是正确的，但在这里的讨论中，只不过是一种修辞而已。我们的确将事实与进入事实之肌理的评价相区分，但并不将二者极端地区分，而只是将事实与对它们的解释相区分而已。事实与解释间的界限也许不是太清楚，但是如果我们说斯大林死了而佛朗哥将军还活着，我的陈述或许准确或许不对，但是没有人在这个意义上，就像这些词通常被使用的那样，说我在提出一种理论或一种解释。但是如果我说斯大林使许多农民经营者灭绝是因为在他的儿童时代他受到保姆的束缚从而使他变得具有攻击性，而佛朗哥将军没有这样做是因为他没有这样的经历，那么，只有非常无知的社会科学研究者才会认为我是在陈述事实，虽然我可能无数次使用这样的句子：“事实是……”。同样，如果你跟我说修昔底德（甚或某些苏美尔文书）不承认在相对“坚实的”事实与相对“可争议的”解释之间存在基本的区别，我也不会轻易相信你。毫无疑问，界线一直是宽泛与模糊的；它有可能是一个移动的边疆；它受到所涉及的命题的概括层次的影响；但是除非我们在某种限度内知道这个界线在哪里，否则，我们根本无法理解描述性的语言。与我们相距甚远的那些文化中的思想方式，只有当我们与之共享某种基本范畴时，对我们才是可以理解的；而事实与理论的区分就属于这些范畴之列。我可能争论某个特定历史学家的判断是深刻还是肤浅，是客观还是偏私；我可能对某些强迫性的假说或过火的情绪表示关切，但是我用这些对比性的词汇所

意指的东西，与那些不赞成我的人的理解肯定没有根本的差别，否则就不可能存在争论；而且，如果我声称能完全正确地详解文本，我所表达的意思与不同文化、时间与地点中的人所理解的意思，差异也不会大到使得所有交往成为系统地产生误解与错觉的程度。“客观”、“真实”、“公平”是有丰富内容的词，它们的用法多种多样，它们的边缘常常模糊。模糊与混淆常常是可能的也常常是危险的。但这些词确有意义，意义虽然流动，但处于一种可以被正常的用法识别的限度内，也指向通常为那些在相关148 领域工作的人所接受的标准；它们的意义不仅仅存在于一个世代或一个社会中，而且穿越了很大的时间与空间范围。仅仅说这些关键性的词汇，这些概念、范畴或标准在意义与使用上是变化的，便意味着这些变化是能够通过一定的方法追溯的；而这些方法本身 pro tanto(在某种程度上)却不被认为是容易发生这种可以追溯的变化的。因为，如果这些方法是变化的，那么 ex hypothesi(按假定)它们也是以一种很难被我们发现的方式变化的。[24] 而如果这些变化是发现不了的，那么也是不算数的，因此也不能用作大棒来打击我们——因为我们的主观性或相对性，我们对于我们的标准在一个变动不居的世界里的绝对性的幻觉，有关庄严与永久的幻觉。

这种责难有时与人们偶尔所说的人生如梦比较相似。我们反驳说不可能“事事如梦”，因为否则我们就没有什么东西可以与梦作比较，“梦”的观念因此也失去任何所指。我们可能被告知，我们将会醒来，也就是说，将会拥有这样一种经验：我们目前

---

[24] 的确，除非我们从这样一种非常的路径入手：用方法的方法(有时被称作方法学)对这些方法的可信性进行解释与检验，再用方法的方法解释与检验上面用以解释与检验的方法，等等。但是在我们没有迷失我们要解释的东西之前，我们必须有个立足点，并且不管是否愿意，把这个立足点接受为绝对的“永恒标准”之源。

的生活记忆与这种经验的关系,相对于我们目前正常的清醒状态,正类似于现在的梦。这也许是对的。但是在目前情况下,我们没有任何支持或反对这种假定的经验证据。向我们提供的是一个类比,而类比的一个项是看不见的。如果为了增强这个类比的力量,我们被要求去轻视我们正常清醒生活的实在性,而将其与从字面上说我们的日常经验与正常语言无法描述与陈述的另一种经验形式相比较(即这样一种经验:对于它区分现实与梦境的标准,从原则上我们不可能有任何概念),我们可能会合乎情理地回答说我们不知道我们被要求做什么;这种建议从字面上讲是没有意义的。的确,我们可能会提出虽然古老但仍然有道理的老生常谈:人不可能对什么都持怀疑态度,因为否则就没有什么比其他东西更可疑,因此也就不存在比较标准,就等于什么也没说。同理,我们也可以说,我们可能拒绝这样一些空洞的提醒:所有规范与标准,事实的、逻辑的、伦理的、政治的、美学的,都无望地受到历史的、社会的或其他制约因素的影响;它们 149 全都是暂时的权宜之计,没有一个是稳定与可靠的,因为时间与机会将会使它们改变航道。但是如果所有判断都因此受到影响,我们便没有用来区别受影响程度的东西,而如果所有东西都是相对的、主观的、偶然的、带有偏见的,那么便无法判断任何东西比其他东西更怎么样。如果像"主观的"、"相对的"、"有成见的"、"有偏见的"这些词不是比较的或对比的观念,如果它们并不包含它们的对立面,即"客观的"(或至少是"不太主观的")、"无偏见的"(或至少是"偏见不大的"),它们对于我们有什么意义呢?用它们指称任何事情,把它们用作绝对词汇而不是关联词汇,便是对它们的正常意义的修辞性滥用,是一种一般的 memento mori(必败的提醒),一种提醒我们所有人我们多么虚弱、无知与次要的符咒,一种严苛、善意也许是有益的格言,但不是

关于历史责任归属问题的严肃学说；而责任归属问题，是与任何一个特殊的道德家、政治家或人类群体有关的。

在此，再回顾一下刺激那些可敬的思想家们持这种观点的时机，可能是有益的。如果，出于对那些历史"意识形态"学派的生硬与鲁莽感到的义愤（这些人无视我们关于人类的一切，把个人、阶级或社会描绘成英雄或坏蛋、全白或全黑，而其他更敏感更诚实的历史学家或历史哲学家则反对这种做法），而提醒我们道德说教、运用教条标准的危险，对此，我们表示欢迎。我们同意这种抗议，但是我们必须警惕抗议太过，警惕治疗一种过度所用的手段却助长了它们想要治疗的疾病。宽容的拥护者们说，谴责常常是理解失败的表现。谈论人的责任、罪感、罪行、邪恶，仅仅是一种使人免于努力，免于长期、耐心、细致或不懈劳作的方式，一种解开人类事务乱麻的方式。我们将被告知，通过想像性地将自己置身于个体或社会的环境，我们便会获得某种理解；我们只有不怕麻烦地去"重建"其他时间与地点的状况，重建其智识的、社会的与宗教的"气候"，我们才能因此洞见或至少管窥150 他们的动机与态度，据此，我们所判断的行动才不再显得要么是没有道理的、愚蠢的、邪恶的，要么是特别不可理解的。

这些都是适当的观点。随之而来的是，如果我们的判断是公正的，我们必须有合适的证据摆在面前；拥有足够的想像力，对制度如何发展、人类如何行动与思想有足够的感知，从而能使我们获得对与我们非常不同的时代、地域、人物与困境的理解；从而不使我们受偏见与激情的蒙骗；尽力重建我们所谴责的那些人的情形——如阿克顿所说，能比他们自己所做或能做的更好；而不致仅用胜利者的目光来看待过去；也不会一味倒向失败者，好像真理与正义是殉道者与少数派的专利一样；甚至对压境的大军也能努力保持公平。

所有这些说法都是不容否认的。它们是正确的、公正的、中肯的,但或许也是平淡无奇的. 我们还可以增加一些推论:其他的时代,其他的标准;没有什么东西是绝对的与不变的;时间与机遇改变一切。这同样是一套老生常谈。人们所追求的目标、生活的最终目的,即使在同一个文化与世界内,也是多样的;这些东西有些是会发生冲突的,会导致社会、党派、个体间的冲突,更不用说在个体之内了;更有甚者,一个时代和一个国家的目的与出自其他时代和其他观点的目的,有着广泛的不同;光是为了使人记得这些,也没有必要使这些现在已经变得太熟悉的简单真理戏剧化。但是,如果我们理解同等终极与神圣的目的间的冲突,甚至在单个的人身上,或者在不同的人或群体中,何以会导致悲剧性的和难以避免的冲撞,我们就不应该根据某种绝对的标准来人为地使它们秩序化,从而曲解我们的道德事实;承认(对不起十八世纪的道德家们)并不是所有的好事都是相容的,就会试图理解变动中的文化、人民、阶级与单个个体的观念,而至少不会再根据某种封闭的教条,去问哪一个是对哪一个是错的。我们不应该仅仅因为中世纪人们没有满足十八世纪巴黎revoltè(叛逆的)知识分子的道德与智识标准而责备他们,或者反过来,因为后者得不到十九世纪英国或二十世纪美国的道德顽固者的谅解而谴责他们。或者,如果我们非要谴责某个社会 151 或个人的话,我们也应该在考虑了他们的社会与物质状况,他们的渴望、价值标准,以及以他们自己的处境与见解来衡量的进步与反动以后,再进行谴责。当我们对他们有所判断时(在这个世界上为什么我们不应该有所判断?),就像我们对任何人或任何事物进行判断时一样:部分依据我们所喜欢与赞同的东西,我们自己相信或认为是对的东西;依据所涉及的社会或个人的观点、我们对这些观点有什么意见,以及在多大程度上我们(就像现在

这样）认为拥有广泛多样的意见是自然的与可取的；依据我们对动机与后果的重要性的思考、对后果的价值与动机的特质的思考，等等。我们按照我们的标准做出判断；我们承担判断的风险；不管在什么地方，我们接受明显有效的修正；如果我们走得太远，就会在压力下退却。我们进行草率的概括，如果被证明是错误的，只要我们诚实，我们就会就撤消概括。我们寻求理解与公正，或者我们寻求实际的教训或愉快，我们将自己暴露于称赞、责备、批评、修正与误解之中。我们寻求理解别人的标准，不管是我们自己社会的成员还是遥远的国家与时代的成员的标准，寻求把握不同的传统及态度的代言人向我们所说的一切，寻求理解他们之所想、之所说；就此而言，如果这些企图不是完全荒谬的，那么，其他文明的"相对主义"与"主观主义"并不能排除我们与他们共享某种基本的假定，这种共享使我们足以与他们进行沟通，足以达到一定程度的理解与被理解。这种共同的基础正是被正确地称作客观性的东西。它能使我们认同别人与别的文明，将他们视为本质上是人道与文明的。当这种客观性被打破时，我们不仅无法相互理解，而且，ex hypothesi（据假定），会做出错误的判断；但是既然根据同样的假定我们不能确定沟通在何种程度上破裂、我们被历史幻象欺骗到何种地步，我们就不可能采取步骤避免这种情况或者抵消它的后果。我们通过这样的方式寻求理解：尽可能把我们收集的关于过去的片断联接起来，为离我们遥远、我们不仅不能同情也因某种原因无法接近的人与时代，拼接出最好的、最可信的情形。我们极尽所能开拓知识与想像的疆界；我们无法言说也因此不可能关心所有可能的疆界之外所发生的事情，因为对于我们来说那是虚无。我们能够领会的东西我们便寻求尽可能准确与完全地描述它们；至于环绕在我们视野四周的黑暗，它对于我们是模糊的，对于它，

152

我们的判断既不是主观的也不是客观的；在我们能够观察什么或寻求认知什么方面，我们视野之外的东西并不会对我们形成干扰；我们从来不知道的东西不会使我们怀疑或拒绝我们知道的东西。我的有些判断，毫无疑问，是相对的与主观的，但有些却不是这样；因为如果没有一个判断是客观的，如果客观性从原则上说就是不可理解的，那么，"主观的"与"客观的"这两个词便不再构成对比，也将不再有任何意义，而所有的关联词将同时成立或不成立。我们不应该作判断，以免我们自己被同等谬误的推论所评断，这种推论说，历史上没有一个人能够被正确地宣称是无辜或无罪的，因为用以描述他的词汇是主观的，是源于自我利益、阶级利益或文化的某一正在消逝的阶段，或者是源于其他诸如此类的原因；最终的结论因而是，不存在客观的立场，也没有真正的权威——对于这个长期流行的论点，我们就说到这里。

那么对于另一个论点——tout comprendre（理解一切就是宽恕一切）的格言——应该说些什么？它诉诸世界秩序。如果世界遵循一个固定的设计，而其中的每个因素都被别的因素决定，那么，理解一个事实、一个人、一种文明，就是把握它们与它们在其中扮演惟一特定角色的宇宙设计的关系；把握它的意义，就像我们已经知道的，也就是把握它的价值、它的合理性。完整地理解宇宙交响曲就是理解它的每一个曲调的必然性；抗议、谴责、抱怨只不过表明一个人缺少理解而已。在其形而上学的形式中，这种理论要求感知"实在"的设计，而把外在的混乱视为"其内"、"其外"或"其下"的宇宙秩序——既是所有存在物的原因又是其目的——的歪曲反映。这便是柏拉图主义者、亚里士多德主义者、经院主义者、黑格尔主义者、东方哲学家、当代形而上学家们的 philosophia perennis（永久的哲学），他们在不可见的和谐与可见的混乱现象间做出了区分。理解、辩护、解释是同一过程。

这种观点的经验主义版本所采用的形式是相信某种普遍的社会学的因果性。有些是乐观主义的，如杜尔哥与孔德与突现进化论者的理论，以及坚信科学乌托邦、平等与人类幸福的多样性必然增长的那些人的理论。相反，诸如叔本华式的理论，可能是悲观主义的，他们对人类持一种永久苦难的想像，认为人类所有阻止苦难的努力，都只会增加苦难。还有一些理论家持中立的态度，只想确立这种见解：存在着不可改变的因果系列；任何事物，不管是物理的还是心理的，都服从可以发现的规律；理解这些规律虽然无需赞成它们，但至少使得责备人们没有做得更好变得站不住脚，因为根本就不存在人们可以——因果性地可以——做出的其他选择，所以他们无法对历史负责，这种辩护是牢不可破的。当然，我们仍然能够以一种纯粹美学的方式进行抱怨。我们可能抱怨丑陋，虽然我们知道无法改变；同样我们可能抱怨蠢行、残忍、怯懦、不公正，并且感到愤怒、羞耻或绝望，虽然谨记我们无法消灭这些事实；在我们确信我们无法改变自己的行为之时，我们便不会再说残忍或不公，而只说痛苦的或恼人的事件；要逃避这些事件，我们必须对自己进行再教育（就像许多希腊智者与十八世纪的激进主义者那样难以自圆其说地假定，我们在受教育方面是自由的，虽然在其他方面严格地受其他因素的制约），调整自己以与宇宙一致；而且，将相对永久的东西与短暂的东西区分开来，试图让我们的口味、观点、活动与事物的模式相契合。因为，如果我们因没有得到我们想要的东西而感到不幸，我们必须通过教导自己只要那些我们无论如何避免不了的东西来寻求幸福。这便是斯多噶派的训示，也是某些现代社会学家的训示（尽管不那么明显）。决定论被认为是经过科学观测"检验"的；责任是个错觉；褒贬的主观态度将随知识的进展而被驱散。解释就是辩护；我们不应抱怨除此以外别无他法

的事情；自然道德，即理性的生活，是价值与事物的实际进程相同一的那些人的道德与生活，而不管这种道德是形而上学地演绎自对实在的本性与终极目的的直觉洞见，抑或是通过科学的方法建立的。

但是任何一个正常人，任何一个实践中的历史学家，会相信这个奇怪故事的一个字吗？ 154

七

当代思想中，笼统而言，有两种强有力的学说，它们就是相对主义与决定论。相对主义，尽管被认为是过分傲慢自信的教条主义或道德自我满足的解毒剂，却是建立在对经验的一种错误解释之上的。决定论，虽然它的锁链上装饰着鲜花，尽管有它高贵的禁欲主义以及辉煌而巨大的宇宙设计，却把宇宙视为一所监狱。相对主义反对个人抗议，相信那些目睹多种世界崩溃、多种理想在时间中退色或变得荒谬的人的道德原则。决定论声称，能够通过表明真实的、非人的、不可改变的生活与思想机制何在，而为我们带来意义。前者，当它不再是一条格言，或不仅仅是对我们的局限性、问题的复杂性的有益提醒时，它是一种值得我们注意的严肃的 weltanschauung（世界观），但它是建立在文字的误用、观念的混淆之上的，它依赖一种逻辑的谬误。后者，当它不满足于指出自由意志的具体阻碍（在这里可以举出可以验证的证据）时，就要么建立在一种神话学的基础上，要么建立在一种形而上学的教条之上。在以对事物本性的更深刻、更具破坏性的洞见的名义说服或威吓人们放弃大多数人都具有的道德或政治信念方面，它们有时候是成功的。但这也许不过是一种神经症或混淆的表现：因为似乎这两种观点中没有一种可以获得人类经验的支持。那么为什么这两种学说（特别是决定

论)对那么多本来清醒诚实的心灵会产生这么大的影响呢?

人类的一个最深刻的欲望,就是能发现一种统一的模式,在其中整个经验,过去、现在与未来,现实的、可能的与未实现的,都被对称地安排在和谐的秩序中。这种欲望常常被这样表达:曾经有过一个时候,存在着一种统一体,"情感与思想的未分化的整体","知与被知者"、"外与内"、主体与客体、形式与质料、自我与非我的统一体;这个统一体不知怎么被打破了;人类的整个经验,便成了拼接片断、恢复统一以及逃脱或"超越"范畴——思155考方式——的无尽努力。正是这些范畴,分裂、孤立与"杀死"活生生的现实并使我们与之相"割裂"。我们处于一种无尽的探求状态,发现谜底、返回无缝的整体、回归我们曾被逐出的乐园,或者去继承一个乐园;要赢得这个乐园,我们至今做得还太少。

不管其起源或价值如何,这样一种核心观念,肯定构成许多形而上学沉思、许多追求科学统一的努力、大部分美学与逻辑及社会与历史思想的核心。但是不管单一的经验模式的发现能否向我们提供许多形而上学家渴望的那种理性的满足,也不管这种观念是不是处在许多形而上学与宗教的背后,它对只有历史学才能处理的实际表象的秩序(经验的现场),并没有带来任何改变。形而上学家以这种统一的名义拒斥经验科学,说它们仅仅是"无情的"事实的累积,即仅是对那些并非由这些"理性的"关联(这种关联只有理性才能够接受)所联结的事件、人或事物的描述。从波舒哀时代到黑格尔时代直至以后,带着不同程度的概括与自信,不断有人主张能够追溯历史的结构(通常是先验的,尽管有各种各样的反对),发现惟一一个所有事实契合于其中的真实的模式。但是这种模式从没有也不可能为这样一类严肃的历史学家所接受,这类历史学家愿意确立他那个时代最好的批评者所理解的那些真理,并根据他的那些最细心也最开明

的同仁所接受的标准进行工作。因为他并不把一个独特的图式说成是惟一的真理——所有事实惟一存在于其中的惟一实在的构架；他并不在惟一真实的宇宙模式与错误的模式之间做出区分，虽然他肯定也寻求将事实与虚构相区分。同一个事实能够被安排在不同的模式中，从不同的角度去看，显示出不同特征，而它们全是有效的，虽然有一些框架在一个领域可能比在另一个领域更有意味或更富成效，或者，以某种富有启发性的方式统一了若干领域，或者反过来，产生不一致与公开的裂痕。这些模式中有一些可能比别的更接近于这个或那个历史学家或历史思想家的形而上学的或宗教的见解。但是通过模式来看，所有事实本身仍然是相对"坚实的"。但这只是相对的，而不是绝对的；而且，只要对某一特定模式的着迷导致某一历史学家太人为地解释事实，没有给经验证据以足够的重视而太圆滑地填补他知识的缺口，那么，其他历史学家就会明确感觉到某些事实受到了强暴，证据与解释之间的关系有点不正常。之所以如此，并不是因为事实是可疑的，而是因为一个强迫性的模式在起作用。[25] 摆脱这种 idees fixes（强迫观念）的自由——这种自由的程度——把一个时代的真实历史与神话区分开来。因为，如果不能既将事实与虚构区别开并将事实与解释或理论区别开，确切地说，就不可能有历史思想。当然这种区分并不是绝对的，只是程度大小的问题。

156

我们还会被提醒，在历史与神话或历史与形而上学之间，并无明显的断裂；同样，在"事实"与理论之间，也没有截然的界线：原则上不可能产生绝对的试金石。这的确是对的，但从中并不

㉕ 关于什么是事实或者什么构成经验证据，在一个给定的文化或专业中，很少发生激烈的争论。

能得出什么惊人的结论。只有形而上学家才会争论这些差别的存在；但是，历史还是作为一门独立的学科产生了。这也就等于说，事实与不管是经验的、形而上学的或神学的宇宙模式间的区别，尽管不很清晰而又处于流动状态，但对所有严肃对待历史问题的人来说，它都是一个真实的概念。只要我们是历史学家，这两个层次必然是清楚的。因此，那种想要摆脱责任的企图必定永远是无效的。在经验的层次，这种企图要么是建立在这个或那个历史的个人或社会之上的，要么是建立在一组个人或社会所持有或传播的意见之上的，要么是建立在某种形而上的机制之上的；这种机制，因为它的非人性，排除了道德责任的观念。摆脱责任的欲望，常常表现为希望逃脱一个不洁的、残酷的、尤其是似乎没有目的的世界，而进入一种和谐、清晰、可以理解、向某一完美顶峰迈进的境界。这一顶峰满足理性、美学情感、形而上学冲动或宗教渴望的要求；特别是，在这里，没有什么东西会是批评、抱怨、谴责或绝望的对象。

当经验的论证被提高到排除个人责任观念的历史决定论的157 高度时，情况会变得更加严重。在这里，我们不再把这种历史的形而上学——如谢林或汤因比的神正论——当作神学的明显的替代物。摆在我们面前的是宏大的社会学历史理论——从孟德斯鸠与 philosophes（哲人们）开始的唯物主义的或科学的解释，到十九世纪的伟大学派，从圣西门、黑格尔派到孔德的门徒、马克思、达尔文和自由主义经济学家；从弗洛伊德、帕累托和索雷尔到法西斯主义意识形态专家。在这些人中，马克思主义是最大胆的也是最聪明的，它的实践家们尽管在增进我们的理解方面有所贡献，但是他们将历史转变为科学的英勇而有力的企图却并未成功。从这个伟大的运动中，产生了对文明社会的异常丰富的人类学与社会学研究，带着它们把所有的性格与行为追

溯至同一种相对说来非理性与无意识的原因的倾向——它们认为同样的原因已经成功地解释了原始社会的人的行为;我们目睹了"知识社会学"观念的成长,这种观念主张,不仅我们的方法,而且我们的结论以及我们相信它们的理由,在全部知识领域,都可以表明是完全或主要由我们的阶级或群体、民族或文化,或其他能被选择的东西的一定发展阶段所决定的。在接下来的阶段中,由于这些往往并不令人信服但常常又至少是准科学的观念的融合,带着大量诸如"集体主义精神"、"二十世纪神话"、"价值观的当代坍塌"(有时称为"信仰危机")、"现代人"或"资本主义最后阶段"等非经验虚构的学说出现了,这些东西常常只是善恶力量的人格化而已。

所有这些言说方式,使我们的周围充满着具有伟大力量的超自然实体、新柏拉图与诺斯替式的精神,以及随心所欲戏弄我们或向我们索取的天使与恶魔;我们被告知,如果我们忽视这些要求,将处于危险境地。在现代,一种伪社会学的神话正在增长,它在科学概念的掩护下发展成为一种新的物活论,一种肯定比其试图取而代之的传统欧洲信仰还要原始与天真的宗教。[25] 158 这种新的崇拜导致处于困境中的人们问这样一些问题:"战争是否不可避免?","集体主义是否必然胜利?","文明是否注定毁灭?"这些问题,以及提出这些问题的语调、讨论它们的方式,蕴含着这样一种信仰:在巨大的非人实体(战争、集体主义、厄运)、动因与力量神秘现身于世界的时候,我们没有任何影响或干扰它们的力量。这些东西有时候被说成是"附体"于拿破仑、俾斯

[25] 我不需要补充说,导致这种情况的责任(如果我敢冒险使用这个词的话),不能被加到奠定现代社会学的伟大思想家——马克思、涂尔干、韦伯——身上,也不能加到这些人的著作所激发起来的那些理性的、审慎的追随者与批评者身上。

麦、列宁等伟人、巨人身上的，因为他们与他们的时代融为一体，产生了超人的结果；有时被说成是附体在阶级这个资本主义的伟大联合体的行动上的，而这些行动的目的是其成员自己很少理解的，也是这些成员的经济与社会地位"不可避免地"驱使他们前往的；有时附体于被称为"群众"的巨大而未成形的实体之上，群众做了历史所要求的事情，而不知道他们本身正是历史的"创造性工具"。战争、革命、专政、军事与经济变革，倾向于被理解为某些东方鬼神学中的鬼或神一样的东西，一旦从囚禁他们好多世纪的魔瓶中放出来，他们就变得无法控制，反复无常地捉弄着人与民族的生命。因为这些明喻与暗喻的大量增长，也许已经不奇怪，许多无辜的人现在开始相信他们的生活不仅仅受相对稳定、容易识别的物质因素（自然科学所讨论的物理性质与规律）的支配，而且受更有力与更险恶、更难理解的因素——阶级成员可能无意识进行的阶级间的非人斗争、社会力量的冲撞、如潮汐与丰收那样远非依赖它生活的人所能控制的经济繁荣与萧条的影响——特别是不可改变的"社会的"与"行为的"（引用这种新神话学的野蛮语汇中的几个神圣词汇）模式的支配。

受这些新圣物的华丽外表的威吓与贬抑，人们渴望并热切地寻求知识，在那些圣书与教士新谕示中寻找慰藉，他们伪称能够告诉人们他们新主子的脾气与习惯。而这些圣书及其诠释者也的确说了使人安慰的话语：需要产生供给。他们的教训是简

159 单的和非常古老的。在一个诸如此类的怪物横冲直撞的世界，个体人类对于自己的所作所为，是很难负什么责任的；新的、可怕的、非人的力量可能使生活处于无限的危险之中，不过，如果它们不服务于别的目的，它们至少会剥夺其牺牲品的所有责任——卸下所有那些人们在不太开化的时代一直带着辛劳与痛苦承担的道德负担。因此，我们失之东隅，收之桑榆：如果我们

失去选择自由，至少我们不会因为一个主要处于我们控制之外的世界而谴责别人或受到谴责。称赞与谴责的词汇 eo ipso(于是)成了未开化者与蒙昧主义者的用语。像超然而勤勉的僧侣在以往暴力与倾轧的年代所做的那样，在没有私人感情的编年史中记录下所发生与何以发生的事情，乃是一种体面与尊严的标志，也是同怀疑与危机时代一个学者的高贵的谦逊与人格的完整相一致的；如果他节制自己对道德情绪的自我沉溺，这样做至少能够拯救他的灵魂。对身陷历史危机中的个人的行为痛苦怀疑，以及伴随着这种反思而出现的希望与绝望、负罪感、骄傲与悔恨等等，都将离我们而去；就像被大得无法抵抗的力量驱使的士兵一样，我们失去了由于害怕不得不在备选方案中做出选择而产生的神经症。没有选择也就没有焦虑，也就有卸下责任的幸福。人类中有些人总是情愿处于被囚的和平和满足的安全中，一种至少在宇宙中找到了自己适当位置的感觉，而不愿处于痛苦的冲突中，不愿遭遇大墙外面世界的那种无序的自由所产生的困惑。

不过，这只是一时的。因为，这种决定论所赖以确立的那些假定，当受到检验时，是极端可疑的。这些力量、这些不可改变的历史规律到底是什么？什么样的历史著作家、什么样的社会学家，能够声称已经产生了可以与自然科学的伟大一致性相媲美的经验概括？说社会学仍然在等待自己的牛顿——但即使这样说也显得太大胆了——这乃是平常之论；在它开始梦想出现哥白尼之前，它还须发现自己的欧几里德和自己的阿基米德。一方面，事实与分析、分类、有用的比较研究、小心而有限制的假说等等，在持续且有用地积累，但要产生值得重视的预测力，还 160

受到太多例外的阻挠。[27] 另一方面，壮丽的有时是有创见的理论建构，虽因独特的隐喻与大胆的方法而显得模糊，但常能对别的领域的研究者形成刺激。在它们之间的，是巨大的鸿沟，如在自然科学史中不存在的理论与事实证据间的鸿沟。借口社会学还年轻，将有光辉的未来，这是没有用的。这个讲座所纪念的那位英雄奥古斯特·孔德，在一百多年前就建立了社会学，而它的制定普遍原理的征服行为，尚未到来。[28] 它对其他学科产生了富有成果的影响。最值得注意的是历史学，它为它增加了一个方向；[29] 但是它成功发现的规律、能够为适当的证据所支持的概括太少，以至于它想要受到自然科学般对待的要求，根本无法被满足，它的那几条少得可怜的规律，也不足以产生革命性的影响，使得检验它们的真理性成为迫切的事情。在社会学的伟大而富有成果的领域（在这一点上，与它的更具思辨也更有成效的姐妹学科心理学不同），受历史学训练的心灵的那些松散的概括，时常比他们的那些“科学的”概括，更富有成果。

至少从历史上说，社会决定论与社会学的“普遍原理”理想较为接近。的确，它也可能是个正确的学说。但是如果它是正确的，并且如果我们认真地对待它，那么，事实上，我们的整个语言、我们的道德词汇、我们对彼此的态度、我们关于历史、社会与其他任何东西的看法，将发生无法预见的深刻变化。我们作为出发点的褒与贬、罪与无罪和个人责任的概念，将成为有可能崩

---

[27] 以及若干孤立的洞见与 aperçus（领悟），如“所有权力要么是腐败的要么是有害的”、“人是政治的动物”、‘Der mensch ist was er ißt’（“人吃什么就是什么”）等可疑的说法。

[28] 我并不想暗示说其他“科学”，如“政治科学”或社会人类学，在确立规律方面成效更大；但是它们的要求更适当一些。

[29] 并且提供检验旧结论的新方法。

溃或消失的结构中的一个很小因素。如果社会学或心理学的决定论被确立为广为接受的真理，我们这个世界将发生巨大的转变，其剧烈程度远非古典与中世纪的目的论世界因机械论原则或自然选择原理获胜而发生的巨变可比。我们的语词，我们的言说与思维方式，都将发生无法想像的变化；选择、责任与自由 161 的观念是如此深刻地内在于我们的见解之中，以至于，我必须坚持说，我们的新生命，即作为完全缺少这些概念的世界中的生物，是根本无法想像的。

不过，也没有必要过度惊吓。我们说的只是那些伪科学的理想；它们并没有成为现实。彻底的决定论的证据尚未出现；如果在某种流行理论中存在着一种相信它的持久倾向，那肯定是因为"科学的"或形而上学的理想诱惑太大，或者是因为那些希望改变社会的人往往相信天命就应在他们身上。抑或他们这样做，并非想增进我们批判性的反思力量，或完善我们的学术技巧，而是太想放下道德负担或减轻个人责任，并将其推卸给非人的力量（这些力量被指责产生了我们的所有不满）。当然，这种形式的历史决定论信念，特别是在我所说的"历史学哲学"（historiosophical，我指的是形而上学—神学的历史理论）形式中，得到广泛的传播；在许多已经失去对旧式宗教教条的信仰的人当中，它具有吸引力。不过，这种晚近流行的态度，也许正在退潮；与此相反的趋势现在已可以觉察到。我们最好的史学家运用经验的检验筛选事实，对证据进行微观的检查，不去演绎任何模式，也不惧怕将责任归咎于个人。他们所做的具体责任归属与分析也许是错误的，但是不管他们还是他们的读者，都可以正确地拒绝这样的观念：他们的这种研究活动能够为社会学的进步、为某种深刻的形而上学洞见所取代，或因此而变得无效，就像开普勒弟子的发现取代东方占星家的活动、使之无效一样。

以他们独特的方式，某些现代存在主义者也主张个人选择行为的极端重要性。他们中的有些人谴责所有的哲学体系、所有的道德（或其他）学说，仅仅因为它们都是体系或学说，因而都是空洞的。这种谴责也许是无效的。但是他们中的更加严肃的人，在坚持人的自主性方面，并不亚于康德。也就是说：因为某个行动或某种生活方式本身的缘故，而自觉献身于它。这种最终意义上对自由的承认，从逻辑上讲，是否给了我们向他人说教的资格，或者是否给了我们评判过去的资格，这是另外一个问162 题；至少，它显示了知识分子一种值得称赞的力量，去揭穿那些解释一切、为一切辩护的神正论的伪装。这些神正论在寻求存在的统一模式方面，许诺将人文科学同化进自然科学。

不管是管道工人还是历史学家，要推翻深深扎根于人类之中的某种道德或智识习惯，仅仅醉心于某种纲领是不够的。我们被教导说，评判查理曼、拿破仑、成吉思汗、希特勒或斯大林的屠杀行为，是愚蠢的——这至多是对我们自己的评论，而不是对"事实"的评论。同理，我们被教导说，我们也不能把孔德的门徒们如此忠诚地颂扬的那些人，描述成人类的恩主。或者，这样做至少不是我们历史学家的事情，因为，作为历史学家，我们的范畴是"中立的"，是不同于我们作为普通人所使用的范畴的，就像化学家的范畴毫无疑问有异于一般人的范畴一样。我们还被教导说，作为历史学家，我们的任务是，比如说，描述我们自己时代的伟大革命，但不能作太多这样的暗示：卷入这些革命的某些人，不仅导致了某些大的灾难与毁灭，而且要对之负责。使用这些评价性的字眼，不能只依据行将结束的二十世纪的标准，也不能只依据我们处于破落中的资本主义社会的标准，而是要依据我们已知的所有时代、所有地点的人类的标准。我们还被教导说，我们应该奉行科学的严格性，这是出自于对那种想像性的、

在事实与价值之间做出鲜明区分的科学规范的尊重；这种区分如此鲜明，足以使我们把事实说成是客观的、"不可改变的"也因而是自我辩护的，而把价值说成是对事件的主观注释——因为时机、环境、个人癖性而产生的主观注释，因而不值得严肃的学术研究。

对于这些教导，我们只能回答说，接受这个学说将是对我们的基本道德观念的强暴，是对我们关于过去的感知的错误表达，是对正常思想的某些最一般的概念与范畴的无视。关心人类事务的人惯于运用正常的语言所包含并表达的道德范畴与概念。化学家、语言学家、逻辑学家甚至带有强烈定量偏见的社会学家，在使用道德上中立的技术词汇时，能避免这些概念。但是历史学家绝少能做到这点。他们不需要——他们肯定没有义务如此——道德说教，但是他们无法逃避对日常语言的使用，而这种语言是带着它与道德范畴的全部关联的，也是在道德范畴中"被建构"的。试图避免这种道德见解便是采用另一种道德见解，而不是根本不采用道德见解。总有一天，人们会觉得奇怪，这种将对价值与事实的关系的误解与严格公正外表下的犬儒主义结合在一块的奇怪观点，怎么会获得这么大的名声、影响与尊敬。因为它并不是科学的；它的名声也不能完全归因于对不适当的傲慢、庸俗态度的恐惧，或对将我们自己的教条与标准太草率而无批判地强加于别人的恐惧。这部分是因为对自然科学的哲学含义的真正误解。自然科学的显赫名声从其最初的胜利之日起，就被不少愚人与骗子盗用。但是我觉得它主要源于一种推卸责任的欲望，在我们自己不被评判、特别是不被强迫去评判别人的情况下停止评判的欲望；源于逃到某种巨大的、与道德无关的、

163

非人的、磐石般的整体——自然、历史[30]、阶级、种族、“我们时代的艰难时世”或社会结构的不可抗拒的演进[31]——的欲望。这种整体将把我们纳入并整合进它那无限的、冷漠的、中性的机体中；对于这种整体，我们的评价与批判是没有意义的，而反抗它，我们无疑是自取灭亡。

这是一种常常出现在人类历史中的想像，特别是在混乱与内部虚弱的时刻。这是那些不能也不愿面对人类责任、面对人类自由领域的有限但无论如何却真实存在这一事实的人的重要托辞之一，无论是因为他们受的伤害或威胁太大以至不愿回到正常的生活交往之中，还是因为他们对于他们自己的社会、阶级或职业中那些虚假的价值与令人憎恨的（对他们而言）道德律令充满道德义愤，并起而反对所有诸如此类的伦理律令，作为摆脱那种令他们厌恶的（这种厌恶可能是有道理的）道德的一种体面的手段。但是，这些观点，虽然可能源自对过度的道德修辞的自然反应，却是一种绝望的救治。坚持这些观点的那些人，把历史作为一种逃离因某种原因日益令他们厌恶的世界而进入幻觉的手段，在这个幻觉的世界，这些非人的实体为他们的冤屈，向在现实或想像中给他们造成大大小小不幸的迫害者报了仇，从而摆平了一切。在这一过程中，他们用那些不能标示我们所知的最重要的心理与道德特征的词汇，来描述人们所过的正常生活。他们用这些来服务于一门想像中的科学，与在他们之前的占星家与占卜者的情况一样，这就使他们的眼睛盯着云端，在巨大的、没有确实证据的意象与类比中言说，在深深地误人歧途的隐

164

自由论

[30] “历史扼住了我们的咽喉”，据说墨索里尼在听到盟军已经登陆西西里时这样叫道。我们也许可以与人为战，但一旦“历史”打击某个人，反抗便是无用的。

[31] 据说路易·布兰代斯法官说过这样的话：“不可抗拒常常就是不做抗拒。”

喻与寓言中言说，使用一些催眠性的公式，而不顾经验、理性论证与可靠性已获证明的检验标准。他们因此既迷惑了他们自己的眼睛也迷惑了我们的眼睛，使已经非常困惑的公众在道德与政治的关系、自然科学与历史研究的性质与方法等问题上，产生进一步的混乱。 165

两种自由概念

如果人们对于生活的目的从未有过分歧，如果我们的祖先仍然生活在无忧无虑的伊甸园中，那么，齐切里社会与政治理论教席所致力的那些研究，便是难以理解的。[①]因为这些研究起源于这种分歧，也因这种分歧而兴盛。也许有人会从这样的立场出发质疑我的看法：纵然在一个由清一色的无政府主义者组成的社会，关于终极目的的冲突可能不再发生，但是政治问题，如宪法与立法问题，依然会产生。不过这种反驳是建立在一个错误的基础之上。在目的一致的地方，惟一有可能存在的问题是手段问题，它们不是政治的，而是技术的，也就是说，就像工程师与医生间的那些争论一样，它们是可以由专家或机器来解决的。这就是为什么那些信仰某种剧烈地变革世界的现象（如理性的最后胜利、无产阶级革命）的人，必然相信所有政治与道德问题能够因此而转化为技术问题的原因。这也是恩格斯的名言（来自圣西门）"对人的管理为对物的管理所取代"[②]，以及马克思主义关于国家逐渐消亡、真正的人类史即将开始的预言的意义。

---

① 本文基于1958年发表的齐切里讲座教授就职演讲。伯林在1957年从G.D.H.柯尔那里接过了这个讲席。——英文版编者

② 恩格斯：《反杜林论》，载《马克思、恩格斯全集》（柏林，1956—1983），第19卷，第195页。参见《圣西门致一位美国人的信》，第8封，载《工业》（1817），第1卷，第182—191页，收入《圣西门与昂方坦著作集》（巴黎，1865—1878），第18卷。

那些视对完美社会和谐状态这种沉思为无价值的幻想游戏的人,把这种见解称作乌托邦。不过,今天从火星上来到英国或美国大学中的访客,如果他坚持说,他们的成员便生活在类似于这种纯洁且田园诗般的状态下,因为对政治的根本问题的所有严 166 肃关注都落到了专业哲学家的身上,他也许会被原谅。

不过,这既是令人吃惊的又是危险的。它的令人吃惊之处在于,在现代史上,也许从未存在过这样的时刻:那么多的人,不管是西方的还是东方的,他们的观念,事实上,还有他们的生活,被狂热的社会与政治学说如此深刻地改变,在某些地方是如此猛烈地倾覆。它的危险之处在于,当观念被那些理应对其保持关注的人——也就是那些受到训练能够对观念进行批判性检查的人——忽视的时候,它们便可能获得一种未被制约的动力,对无数变得太激烈以致不受理性批判影响的人产生无法抵挡的力量。约一百年前,德国诗人海涅提醒法国人,不要轻视观念的影响力:教授在沉静的研究中所培育出来的哲学概念可能摧毁一个文明。他说康德的《纯粹理性批判》成了斩除德国自然神论的利刃,卢梭的著作在罗伯斯庇尔手中成了摧毁旧制度的血迹斑斑的武器;他预言费希特与谢林的浪漫信仰,在他们的狂热的德国追随者那里,总有一天会产生反对西方自由文化的可怕后果。事实与这种预测并不完全矛盾;但是如果教授真的能产生如此致命的力量,难道不是只有其他教授,或至少是其他思想家(而不是政府官员或议员),才能对它们进行化解么?

奇怪的是,我们的哲学家似乎没有意识到他们的活动的这些毁灭性的后果。沉醉于他们在抽象领域的巨大成就,他们当中的那些优秀者,可能带着轻蔑的态度看待不太可能做出根本性发现、精微的分析之才不太可能有回报的领域。不过,尽管盲目的经院式学究致力于将各种研究领域相互隔离,但是政治学

仍然与每一种形式的哲学探索发生扯不断的关联。如果因为政治思想领域主题的不稳定和边界的模糊，无法为固定的概念、抽象的模式以及其他适合于逻辑与语言分析的精致工具所把握，就忽视政治思想的领域，如果在哲学中要求方法的统一，拒绝这种方法无法处理的任何主题，这就等于让人停留在朴素而无批判的政治信念的控制之下。只有非常庸俗的历史理论才否定观念的力量，说理想仅仅是伪装的物质利益。没有社会力量的压迫，政治观念也许会胎死于腹中；能够肯定的是，这些力量除非穿上观念的服装，否则就仍是盲目的与没有方向的。

167

政治理论是道德哲学的一个分支，它始于政治关系领域中那些道德观念的发现或运用。我并不像某些唯心主义哲学家那样，相信所有的历史运动或人类冲突，都可以归结为观念或精神力量间的运动或冲突，我甚至也不认为这些运动与冲突是这些观念的结果（或方面）。我的意思是，理解这些运动或冲突，首先就是理解包含在它们中的生活观念或态度；只有这种观念或态度才使这些运动成为人类历史而非纯粹的自然事件的一部分。除了在使运用它们的人发生分裂的那些问题的语境中，政治词语、概念或行动是无法理解的。因此，我们自己的态度和活动对于我们也很可能是模糊的，除非我们理解了主导我们自己世界的那些争端。这些争端中最大的一个，是两种观念体系间的公开战斗，两种观念体系对长久以来一直存在的政治核心问题，即服从与强制的问题，做出各不相同而又相互冲突的回答。“为什么我（或任何人）必须服从另一些人？”“我为什么不能如我所愿地生活？”“我必须服从吗？”“如果我不服从，我会被强制吗？”“又由谁来强制、强制到何种地步、以什么名义、为着什么目的进行强制？”

在今天这个世界上，对于强制的可能界限的问题，存在着各

种各样的答案,围绕着这些答案的,是各种对立的见解。每一种见解都有许多信奉者。因此,我觉得这个问题的任何方面都值得探讨。

强制某人即是剥夺他的自由。但剥夺他的什么自由?人类历史上的几乎所有道德家都称赞自由。同幸福与善、自然与实在一样,自由是一个意义漏洞百出以至于没有任何解释能够站得住脚的词。我既不想讨论这个变化多端的词的历史,也不想讨论观念史家记录的有关这个词的两百多种定义。我只想考察这些含义中的两种,却是核心性的两种;我敢说,在这两种含义的背后,有着丰富的人类历史,而且我敢说,仍将会有丰富的人类历史。freedom 或 liberty(我在同一个意义上使用这两个词)的政治含义中的第一种,(遵从许多先例)我将称作"消极自由",它回答这个问题:"主体(一个人或人的群体)被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事、成为他愿意成为的人的那个领域是什么?"第二种含义我将称作"积极自由",它回答这个问题:"什么东西或什么人,是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或干涉的根源?"这两个问题是明显不同的,尽管对它们的回答有可能是重叠的。 168

一 消极自由的观念

我们一般说,就没有人或人的群体干涉我的活动而言,我是自由的。在这个意义上,政治自由简单地说,就是一个人能够不被别人阻碍地行动的领域。如果别人阻止我做我本来能够做的事,那么我就是不自由的;如果我的不被干涉地行动的领域被别人挤压至某种最小的程度,我便可以说是被强制的,或者说,是处于奴役状态的。当然,强制并不是一个涵盖所有形式的"不

能"(inability)的词。我说我不能跳离地面十码以上，或者说因为失明而无法阅读，或者说无法理解黑格尔的晦涩的篇章，但如果说就此而言我是被奴役或强制的，这种说法未免太奇怪。强制意味着在我可以以别的方式行事的领域，存在着别人的故意干涉。只有当你被人为地阻止达到某个目的的时候，你才能说缺乏政治权利或自由。[③] 纯粹没有能力达到某个目的不能叫缺少政治自由。[④] 这个含义在"经济自由"这一表达及其反义词"经济奴役"的现代用法中得到了表现。人们常常貌似有理地说，如果一个人太穷以致负担不起法律并不禁止的某事，如一块面包、环球旅行或法庭追索权，他就没有拥有这个东西的自由，169 就像法律禁止他拥有这个东西时一样不自由。如果我患的是贫困之病，即因贫困而无力购买面包、支付环球旅行或请求法律援助的费用，就像残疾使我无法行走一样，那么，这种无能力并不能必然地称为缺乏自由，更不能说是缺乏政治自由。如果我相信我没有能力获得某个东西是因为其他人做了某些安排，而根据此安排，我(而不是别人)才没有足够的钱去支付这种东西；只有在这个时候我才说我自己是一种强制或奴役的牺牲品。换句话说，对自由这个词的这种使用，依赖于一种特殊的关于我的贫困与弱势起因的社会与经济理论。如果我没有物质手段是因为我缺乏心智或生理能力，那么，只有当我接受了这种理论时[⑤]，我才能说被剥夺了自由(而不单单说我是贫困的)。此外，当我

---

③ 当然，我并非暗示相反的说法是正确的。

④ 爱尔维修对这点说得非常清楚："自由人就是没带上镣铐、没被关进监狱、未像奴隶一样处于惩罚恐惧之中的人。"不能像鹰那样飞翔、像鲸那样游泳并不叫不自由。见《论精神》，第1篇，第4章。

⑤ 这种理论最知名的版本当然是马克思主义的社会法则观念，但是它也构成某些基督教、功利主义以所有社会主义学说的重要内容。

相信我因为一种我认为不公正或不公平的制度安排而处于匮乏状态时，我就涉及到了经济的奴役或压迫。卢梭说，事情的本性并不使我疯狂，只有病态的意志才使我疯狂。[6] 判断受压迫的标准是：我认为别人直接或间接、有意或无意地阻碍了我的愿望。在这种意义上，自由就意味着不被别人干涉。不受干涉的领域越大，我的自由也就越广。

当英国古典政治哲学家们使用自由这个词时，指的正是这个含义。[7] 他们在这个领域应该或必须有多广方面，也存在分歧。他们假定，根据常理，这个领域不可能是没有限度的，因为否则，那将是一个所有人可以没有限制地干涉所有人的状态；而这样一种"自然的"自由将导致身处其中的人连最低需要也无法获得满足的社会混乱；要么，弱者的自由将被强者所压制。因为 170 他们感觉到人的目的与活动并不能自动地处于和谐状态；因为（不管他们正式信奉的学说是什么）对其他目的，如公正、幸福、文明、安全或不同程度的平等有很高的评价，他们准备为了其他价值，事实上是为了自由自身，而牺牲自由。因为，没有这种牺牲，就不可能产生一种他们认为是可取的社会联合。因此，这些思想家假定人的自由行动的领域必须受到法律的限制。不过一些思想家，特别是英国的自由主义者洛克、穆勒与法国的自由主义者贡斯当、托克维尔，同样认为，应该存在最低限度的、神圣不可侵犯的个人自由的领域；因为如果这个领域被践踏，个人将会

⑥ 《爱弥尔》第2部，载《卢梭全集》，第4卷，贝尔纳·加内邦等编（巴黎，1959—1995），第320页。

⑦ "自由人，"霍布斯说，"就是……不受阻碍地做他想做的事情的人。"《利维坦》（理查德·图克编，剑桥，1991），第12章，第146页。法律总是束缚；即使它使我免受比法律的枷锁更沉重的枷锁的束缚，如某种更具压迫性的法律与习惯、武断的专制主义或混乱，也仍然是如此。边沁也说过类似的话。

发现他自己处于一种甚至对于他的自然能力的最低限度发展也嫌狭窄的空间中，而正是他的那些自然能力，使得他有可能追求甚或领会各种各样人们视为善良、正确或神圣的目的。随之而来的是，必须划定私人生活的领域与公共权威的领域间的界线。这条界线应该划在哪里，是一个有争议甚至是讨价还价的问题。人大体是相互依存的；没有一个人的活动是完全私人性的，是绝不会以任何方式闯入别人领地的。"狼的自由就是羊的末日"；[8] 一些人的自由必须依赖于对另一些人的限制。人们常说，牛津大学学监的自由完全不同于埃及农夫的自由。

这个命题的力量源自某种既真实又重要的事实，但是这种措辞本身却是一种政治上的哗众取宠。的确，向那些衣不蔽体、目不识丁、处于饥饿与疾病中的人提供政治权利或者保护他们不受国家的干涉，等于嘲笑他们的生活状况；在他们能够理解或使用他们日益增长的自由之前，他们更需要医疗援助或受教育。对那些不能使用自由的人，自由又是什么呢？没有运用自由的适当条件，自由的价值何在？关键问题是：用出自陀思妥耶夫斯基笔下虚无主义者之口的讽刺性的话来说，存在着靴子高于普希金的那些状况，个人自由并非每个人的第一需要。自由并不171 只是不存在任何一种挫折；这样定义自由将扩张这个词的意义以致它含义太多或含义全无。埃及农夫对衣物或医疗的需要的确超过个人自由，但是他今天所需要的最低限度的自由，以及他明天有可能需要的更大程度的自由，并不是某种特别属于他的自由，而是与教授、艺术家和百万富翁相同的那种自由。

我觉得，困扰着西方自由主义者良心的，并不是他们相信人

---

⑧ R.H.托尼：《平等》(伦敦，1931，1938 第 3 版)，第 5 章，第 2 节，"平等与自由"，第 208 页(前两版没有这句话)。

们所寻求的自由依其社会或经济条件的不同而不同，而是这样一种信念：少数拥有自由的人靠剥夺绝大多数没有自由的人而获得自由，或至少无视大多数人没有自由这个事实。他们有很好的理由相信，如果个人自由是人类的一个最终目的，那么任何人都不应将其剥夺。自由的平等性；希望别人怎样对待自己，就应该怎样对待别人；回报那些只有他们才使我的自由、繁荣或开明成为可能的人；最简单与普遍意义上的公正；——这些东西是自由主义道德的基础。自由并不是人的惟一目标。就像俄国批评家别林斯基那样，我会说，如果其他人的自由被剥夺——如果我的兄弟仍然处于贫困、悲惨与枷锁之中——我也不会光为我自己而要求它，我将断然拒绝这种自由，并义无返顾地与他们共赴苦难。但是混淆概念不会有结果。为了防止太明显的不平等或到处扩展的不幸，我准备牺牲我的一些甚至全部自由：我有可能非常情愿地、自由地这样做；但是我失去的毕竟是自由——为了公正、平等或同胞之爱而失去自由。在某些条件下，如果我不准备这样做，我会受到良知的拷打，也应该如此。但是牺牲并不会增加被牺牲的东西，即自由，不管这种牺牲有多大的道德需要或补偿。任何事物是什么就是什么：自由就是自由，既不是平等、公平、正义、文化，也不是人的幸福或良心的安稳。如果我、我的阶级或我的民族的自由依赖于其他巨大数量的人的不幸，那么促成这种状况的制度就是不公正与不道德的。但是如果我剥夺或丧失我的自由以求减轻这种不平等的耻辱，同时却并未实质性地增加别人的个人自由，那么，结果就是自由绝对地丧失了。自由之所失也许会为公正、幸福或和平之所得所补偿，但是失去的仍旧失去了；说虽然我的"自由主义的"个人自由有可能 172 失去，但某种其他的自由（"社会的"或"经济的"）有可能增加，这是混淆了价值。不过，仍然正确的是，为了保证一些人的自由，

另一些人的自由有时候必须被剥夺。这样做必须建立在什么原则之上？如果自由是一种神圣的、不可侵犯的价值，就不会有这样一种原则。但是不管怎么说，这样那样相互冲突的法则或原则实际上还是产生了：并不总是因为那些可以完全说清楚更不要说可以概括为法则或普遍公理的原因了。不过，实际的妥协还是可以发现的。

对人性持一种乐观见解并相信人的利益有和谐共处的可能性的哲学家，如洛克、亚当·斯密或某种情绪下的穆勒，相信社会和谐、进步，与保留国家或任何一种权威皆无权进入的大范围私人生活领域，是能够相容的。霍布斯以及赞同他的人，特别是保守派或反动派思想家们则主张，为了防止人与人之间相互毁灭、防止社会生活成为弱肉强食或荒野一片，必须构建更多的防范措施，以使他们各安其所；他因此希望增加集权化控制的领域而减少个人自由的领域。但是两派都同意，人类生存的某些方面必须依然独立于社会控制之外。不管这个保留地多么小，只要入侵它，都将是专制。自由的所有捍卫者中最雄辩者，本杰明·贡斯当，没有忘记雅各宾专政，坚持至少宗教、言论、表达与财产权利必须受到保障，不得武断地入侵。杰斐逊、柏克、潘恩、穆勒开列了个人自由的不同清单，但是阻止权威入侵的论点始终没有变。如果我们不想"贬抑或否定我们的本性"[9]，我们必须保有最低限度的个人自由的领域。我们不可能处于绝对自由状态，因此必须放弃我们的一些自由以保持另外一些。但是完全的放弃是一种自我挫败。那么这种最小限度应该是什么？一个人不经殊死搏斗便不能放弃的，是他的人性的本质。这种本质

⑨ 贡斯当：《政治原理》，第1章："人民主权"，马赛尔·高歇编（巴黎，1997），第318页。

是什么？它所隐含的标准是什么？这曾是且将是无尽的争论话题，但是不管以什么样的原则来划定不受干涉的领地，无论它是自然法、自然权利或功利原则，还是绝对命令的要求、社会契约之规定或人们借以澄清和卫护他们的信念的任何其他概念，自由在这一意义上就是"免于……"的自由，就是在虽变动不居但永远清晰可辨的那个疆界内不受干涉。"惟一可以配得上自由这个名称的，就是以自己的方式追求自己的善的自由。"自由的最知名的斗士如是说。[10] 如果真是如此，强迫还有其正当理由吗？穆勒从未怀疑有。既然公正要求所有个体必须有资格拥有最低限度的自由，所有其他个体都必须被禁止——如果必要，可以用强制——剥夺任何人拥有这种自由。的确，所有法律的功能正是要防止这种冲撞：国家被降低为拉萨尔曾经轻蔑地称作守夜人或交通警的职能。

是什么使得保护个人权利对于穆勒来说如此神圣？在他的著名论文里，穆勒宣称，除非个体被允许过他愿意的生活，"按只与他们自己有关的方式"，[11] 否则文明就不会进步；没有观念的自由市场，真理也不会显露；也就将没有自发性、原创性与天才的余地，没有心灵活力、道德勇气的余地。社会将被"集体平庸"[12] 的重量压垮。所有丰富与多样的东西将被习惯的重量、人的恒常的齐一化倾向压垮，而这种齐一化倾向只培育"萎缩的"能力，"干枯与死板"、"残疾与侏儒式的"人类。"异教徒的自

---

⑩ J.S. 穆勒：《论自由》，第1章，载《穆勒著作集》，J.M. 罗伯逊等编（多伦多，伦敦，1963—1991），第18卷，第226页。

⑪ 同上，第224页。

⑫ 同上，第3章，第268页。

我肯定"与"基督徒的自我否定"同样属于人的价值。[13]"一个人不顾劝说与提醒而可能犯下的所有错误，其为恶远不及允许别人强制他做他们认为于他有益的事。"[14]对自由的捍卫就存在于这样一种排除干涉的"消极"目标中。用迫害威胁一个人，让他服从一种他再也无法选择自己的目标的生活；关闭他面前的所有大门而只留下一扇门，不管所开启的那种景象多么高尚，或者不管那些作此安排的人的动机多么仁慈，都是对这条真理的犯罪：他是一个人，一个有他自己生活的存在者。这就是从伊拉斯谟(有人说是从奥卡姆)开始直至我们今天现代世界的自由主义者所理解的自由。对公民自由与个人权利的任何吁求，对剥夺与羞辱的任何抗议，对公共权威的侵犯的抵制，对习惯或有组织的宣传对大众的催眠的任何反抗，全都起源于这种个人主义的、备受争议的人的概念。

这个立场有三个方面值得注意。首先，穆勒混淆了两个彼此有别的观念。第一个观念是所有的强制，就其挫伤人的欲望而言，总是坏的，虽然它可以被用于防止其他更大的邪恶；而不干涉，作为强制的反面，总是好的，虽然它不是惟一的善。这就是古典形式的"消极"自由概念。另一个观念是：人应该寻求发现真理，或者寻求发展某种穆勒所赞同的性格——批判性、原创性、想像力、独立、近乎孤僻的不妥协等等，而只有在自由的条件下，真理才是能够发现的，这种性格才是可以培育的。所有这些都是自由主义观点，但是它们并不是同一的，而它们之间的联系至多是经验性的。没人能够证明在教条压倒所有思想的地方，

---

[13] J.S.穆勒：《论自由》，第3章，《穆勒著作集》，第265—266页。最后两个词源自于约翰·斯特林论西蒙尼德的文章，见《文章与故事》，J. Ch. 黑尔编(伦敦，1848)，第1卷，第190页。

[14] 同上，第4章，第277页。

真理或者自我表达的自由能够兴盛，但是历史的证据倾向于显示（事实上，正如詹姆斯·斯蒂芬在其攻击穆勒的有说服力的著作《自由、平等、博爱》中证明的那样），统一性、对真理的爱以及炽热的个人主义，至少在有严格纪律约束的共同体中，如在苏格兰或新英格兰的加尔文清教徒中，或在纪律严明的军队中，或者在比较宽容与冷漠的社会中，同样能成长起来；如果是这样的话，那么穆勒的自由是人类天才成长之必要条件的论点就是站不住脚的。如果他的两个目标证明是不相容的，除了他的学说与严格的功利主义（甚至在他自己的人道的功利主义版本中）的不一致所产生的进一步的困难外，穆勒将面临一种残酷的两难境地。[15]

175

第二，这个学说是比较现代的。在古代世界，似乎很少有对作为政治理想（与它的实际存在相对立）的个人自由的讨论。孔多塞已经指出，在罗马人与希腊人的法律概念中，不存在个人权利的观念；这种说法似乎也同样适用于犹太、中国以及所有其他存在过的古代文明。[16] 这种理想的主导地位，即使在西方近代史中，也是一个例外而不是通则。这种意义的自由也从未变为人类大规模的战斗口号。不被侵犯的要求，被允许成为自己的要求，在个体和共同体两方面都是高度文明的标志。私人感本身、私人关系领域本身就是某种神圣之物的意识，起源于这样一

---

⑮ 这是除了极少数思想家以外所有人都有的那种自然倾向的另一个例证，即相信所有他们认为是好的事情最终都是相互联结或至少是彼此相容的。思想史就像民族史一样，遍布着这样的例子：不一致或至少是有差异的因素被专制体系人为地结合在一起，或因面临共同的敌人的危险而聚集在一起。在接下来的过程中，危险消失了，联盟间的冲突产生了，这种冲突常常瓦解原来的体系，却会使人类得益。

⑯ 见米切尔·韦利有价值的讨论：《法哲学史教程》（*leçon d'histoire de la philosophie du droit*）（巴黎，1957），第 14 章；他把主体权利概念的萌芽追溯至奥卡姆（见该书第 272 页）。

种自由观念;这种自由观念尽管有其宗教根源,但其获得发展决不早于文艺复兴或宗教改革。[17] 不过,它的衰落有可能标志着一个文明的消亡,整个一种道德观的消亡。

这种自由概念的第三个特征具有更大的重要性。在这个意义上,这种自由是与特定类型的独裁,至少是与自治的缺乏不相容的。这种意义上的自由主要关心控制的领域,而不是它的根源。正如民主实际上有可能剥夺个体公民在别的社会形式中可能享有的许多自由权利一样,完全能够想像,开明的专制君主有可能让其臣民有较大程度的个人自由。这个让其臣民拥有较广泛自由的专制君主也可能是不公正的,或鼓励极其野蛮的不平等,对秩序、美德或知识漠不关心;但假定他没有抑制他们的自由,或者比别的制度较小地抑制这种自由,他就符合穆勒的

176 规定。[18]

自由,在这个意义上,无论如何,并不与民主或自治逻辑地相关联。大体上说,与别的制度相比,自治更能为公民自由的保存提供保证,也因此受到自由主义者的捍卫。但是个人自由与民主统治并无必然的关联。对"谁统治我?"这个问题的回答,与对"政府干涉我到何种程度?"这个问题的回答,在逻辑上是有区别的。最终,正是在这种区别中,存在着消极与积极自由两种概

⑰ 基督教(与犹太教或穆斯林)对圣法或自然法的绝对权威的信仰,或者对上帝面前人人平等的信仰,与人们有按其喜好生活的自由这种信仰,是非常不同的。

⑱ 与此前或此后的许多民主制相比,在腓特烈大帝时的普鲁士或约瑟夫二世时的奥地利,富有想像力、原创性与创造天才的人物,以及事实上,还有各种各样的少数派,更少受到迫害,更少感受到制度与习惯加在他们身上的压力。这的确是值得讨论的现象。

念的巨大差异。[19] 当我们试图回答"谁统治我?"或"谁告诉我我是什么不是什么、能做什么不能做什么?",而不是回答"我能够自由地做或成为什么?"这个问题时,自由的"积极"含义就显露出来了。民主与个人自由的关联要比这二者的许多拥护者所认为的还要脆弱。自我管理的要求,或至少参与我的生活由以得到控制的过程的要求,也许是与对行动的自由领地的要求同样深刻的愿望,甚至在历史上还要更加古老。但这并不是对同一种东西的要求。事实上,这两种要求是如此的不同,以致最终导致了支配我们这个世界的意识形态的大撞击。因为,在"消极" 177

[19] "消极自由"的程度在特定的场合是难以估计的。prima facie(表面上)它可能简单地依赖于至少在两种可能方案间做出选择的能力。不过,并不是所有选择都是同等自由或完全自由的。如果在极权国家中我因为面临拷打而背叛我的朋友、或者我因害怕失去工作而这么做,我都能够合乎道理地说我的行动是不自由的。不过,不管怎么说,我还是做了一种选择,并且至少从理论上说能够选择被处死、拷打或监禁。因此,光是备选项的存在,就自由这个词的正常意义而言,尚不足以使我的行为是自由的(虽然这种行动可能是自愿的)。我的自由的程度似乎依赖于:(1) 有多少可能性向我开放(虽然计算的方法从未超过凭印象的程度;行动的可能性不是如苹果一般的实体、可以计数);(2) 每一种可能性在实现上的难易程度;(3) 在我的性格与环境给定的情况下,当这些可能性彼此相较时,它们在我的生活计划中有多大的重要性;(4) 人们故意开启或关闭这些可能性的程度;(5) 不光行动者,还有行动者生活于其中的社会的一般观点对这些各种各样的可能性作何评价。所有这些变量都必须被考虑进去,即使这样,也不能保证结论必然准确或没有争议。同样有可能的是,自由存在着许多不可公度的种类与范围,它们无法用单一的尺度进行衡量。而且,就社会而言,我们还面临着这样的问题(在逻辑上是荒谬的):制度安排 X 对 A 先生自由的增加会大于它对 B,C,D 先生加在一起的自由的增加? 功利主义原则的运用会产生同样的困难。不过,假定我们并不要求精确的测量,我们能够给出有效的理由说,总体而言,今天(1958)瑞典国王的普通臣民比西班牙或阿尔巴尼亚的普通公民要自由一些。生活的完整模式必须作为整体直接比较,虽然我们用以比较的方法以及结论的真理性是难以或不可能证明的。但是概念的模糊性和所涉及的标准的多样性,是论题本身的属性,而不是我们不完善的测量方法或无法精确思想的属性。

自由观念的拥护者眼中，正是这种“积极”自由的概念——不是“免于……”的自由，而是“去做……”的自由——导致一种规定好了的生活，并常常成为残酷暴政的华丽伪装。

二 积极自由的观念

“自由”这个词的“积极”含义源于个体成为他自己的主人的愿望。我希望我的生活与决定取决于我自己，而不是取决于随便哪种外在的强制力。我希望成为我自己的而不是他人的意志活动的工具。我希望成为一个主体，而不是一个客体；希望被理性、有意识的目的推动，而不是被外在的、影响我的原因推动。我希望是个人物，而不希望什么也不是；希望是一个行动者，也就是说是决定的而不是被决定的，是自我导向的，而不是如一个事物、一个动物、一个无力起到人的作用的奴隶那样只受外在自然或他人的作用，也就是说，我是能够领会我自己的目标与策略且能够实现它们的人。当我说我是理性的，而且正是我的理性使我作为人类的一员与自然的其他部分相区别时，我所表达的至少部分就是上述意思。此外，我希望意识到自己是一个有思想、有意志、主动的存在，是对自己的选择负有责任并能够依据我自己的观念与意图对这些选择做出解释的。只要我相信这是真实的，我就感到我是自由的；如果我意识到这并不是真实的，我就是受奴役的。

成为某人自己的主人的自由，与不受别人阻止地做出选择的自由，初看之下，似乎是两个在逻辑上相距并不太远的概念，只是同一个事物的消极与积极两个方面而已。不过，历史地看，178 “积极”与“消极”自由的观念并不总是按照逻辑上可以论证的步骤发展，而是朝不同的方向发展，直至最终造成相互间的直接

冲突。

澄清这一点的方法之一，是从自我控制的比喻所获得的独立动能开始，这个比喻一开始可能是无害的。“我是我自己的主人”；“我不是任何人的奴隶”；但是我会不会是（就像柏拉图主义者和黑格尔主义者倾向于问的那样）自然的奴隶？或者是我自己的“难以驾驭”的激情的奴隶？这难道不是同一类“奴隶”的许多种属吗（有些是政治的或法律的，有些则是道德的或精神的）？人难道没有把自己从精神的或自然的奴役中解放出来的经验？在这种解放的过程中，他们没有一方面意识到一个居于支配地位的自我，另一方面意识到他们身上注定处于受支配地位的东西？于是，这种支配性的自我就等同于理性，我的“高级的本性”，那个算计并旨在使我长期得到满足的自我，我的“真实的”、“理想的”和“自律的”自我，或者等同于我的“处于最好状态中的”自我；这种高级的自我与非理性的冲动、无法控制的欲望、我的“低级”本性、追求即时快乐、我的“经验的”或“他律”自我形成鲜明对照；这后一种自我受汹涌的欲望与激情的冲击，若要上升到它的“真实”本性的完全高度，需要受到严格的约束。现今，这两种自我有可能被描绘成为更大的鸿沟所分裂；真实的自我有可能被理解成某种比个体（就这个词的一般含义而言）更广的东西，如被理解成个体只是其一个因素或方面的社会“整体”：部落，种族，教会，国家，生者、死者与未出生者组成的大社会。这种实体于是被确认为“真正”的自我，它可以将其集体的、“有机的”、单一的意志强加于它的顽抗的“成员”身上，达到其自身的因此也是他们的“更高的”自由。用有机体的比喻来为一些人对另一些人的强制——这种强制以将他们带到“更高”层次的自由为名义——作辩护，其危险之处经常被指出。但是使这类语言显得貌似合理的，是这个事实：我们认识到，以某种更高目标的

名义对人施以强制，这样做是可能的，有时是有理由的；关于这种目标（譬如说，公正或者公共卫生），如果受强制者更开化一些，他们自己就会主动追求，而他们没有追求，是因为他们盲目、无知或者腐败。这很容易使我自己相信，我对别人的强制是为了他们自己，是出于他们的而不是我的利益。于是我就宣称我比他们自己更知道他们真正需要什么。随之而来的是，如果他们是理性的并且像我一样明智地理解他们的利益，他们便不会反抗我。但我的要求不会就此停止。我有可能宣称他们现在实际上追求的正是他们在愚昧的状态下有意识地抵抗的，因为在他们当中存在着一个隐秘的实体，即他们潜在的理性的意志，或他们的真实目的，而这种实体虽然被他们公开的感受、言行所掩盖，却是他们"真实的"自我，是处于时空中的可怜的经验自我一无所知或知之甚少的自我；我有可能声称这种内在的精神是惟一值得认真对待的自我。[20] 当我采取这种观点的时候，我就处在这样一种立场：无视个人或社会的实际愿望，以他们的"真实"自我之名并代表这种自我来威逼、压迫与拷打他们，并确信不管人的实际目标是什么（幸福、履行义务、智慧、公正的社会、自我满足），它们都必须与他的自由——他的"真正的"、虽然常常是潜在的与未表达的自我的自由选择——相同一。这种悖论业已受到过揭露。说我知道某件事情对于 X 而言是好

---

⑳ "真正自由的理想是人类社会所有成员的最大力量的最大发挥。"T. H. 格林在 1881 年写道。载《关于政治义务原理的讲演与其他著作》（剑桥，1986），第 41 页。除了将自由与平等相混淆以外，这句话还导致这样的结果：如果人选择了某种即时的快乐，他将无法做到自我（什么样的自我？）能力的最大发挥（从谁的角度看？），那么他所行使的就不是"真正"自由，而且若剥夺这种自由，他也不会损失任何有价值的东西。格林是个真正的自由主义者，但是许多暴君都用这个公式来为其残暴的压制辩护。

的而他自己不知道，甚至于说正因为这件事情以及他本人的缘故才无视他的愿望，这是一回事；说他 eo ipso（终于）选择了这件事情，的确不是有意识地、像在日常生活中那样选择的，而是在他作为理性的自我——他的经验的自我有可能不知道——发挥作用的时候选择的，这却是另外一件事。理性的自我也就是"真实的"自我，它理解那种善，当它显露时也情不自禁地选择它。这种难以置信的模拟（impersonation），是所有自我实现的政治理论的核心：把 X 是另外一种样子或至少不是现在这种样子时可能选择的东西，等同于 X 实际上寻求与选择的东西。说我为着我自己的好处——我自己太盲目以至看不到的好处——而被强制：这有时可能是为着我的利益，而且这的确有可能扩展我的自由的范围；这是一回事。说如果这是为我好，那我就没被强制，因为这是合乎我的意愿的（不管我有没有意识到），我也是自由的（或"真正"自由的），即使我可怜的肉体和愚蠢的脑袋激烈反对它，绝望地反对那些试图——不管多么仁慈——把它强加于我的人们；这却完全是另一码事。 180

这种魔术般的变化或变戏法（就像詹姆斯恰如其分地嘲笑黑格尔派的那样），无疑可以轻易地施之于"消极"自由的概念；在这里不受干涉的自我，不再如通常所理解的那样，是具有他的实际愿望与需要的个体，而是成了内在的"真实"之人，等同于对理想目的的追求，而这种目的是他的经验自我做梦都没想到的。而且，就"积极的"自由的自我而言，这种实体可能被膨胀成某种超人的实体——国家、阶级、民族或者历史本身的长征，被视为比经验的自我更"真实"的属性主体。但是事实上，作为自我控制的"积极"自由概念，及其所暗示的人与其自身分裂的含义，在历史上、学说上与实践上，很容易把人格分裂为二：超验的、主导

性的控制者，与需要加以约束并使其就范的欲望与激情的集合。真正有影响的，便是这样一种历史事实。这个事实证明（如果这样一种明白的真理也需要证明的话），自由的概念直接源自于什么东西构成自我、人格与人的观念。对人的定义加以足够的操纵，自由就会包含着操纵者所希望的任何意义。晚近的历史已经使这一点变得太明显了。这个问题不仅仅是一个学术问题。

如果我们考虑在历史上自我导向——受某人的“真正”自我的指导——的欲望所采取的两种主要形式，在两种自我之间做出区分的后果将会变得更加清楚。一种是为了获得独立而采取的自我克制的态度，另一种是为了获得完全相同的目的而采取的自我实现或完全认同于某个特定原则或理想的态度。

三 退居内在城堡

我是理性与意志的拥有者；我构想目的也希望追求这些目的；但是如果我受阻而无法实现它们，我便不再感到是这种状况的主人。我可能受自然规律阻止，受偶然事件、人的活动、人类制度的常常是无意的结果的阻止。对我来说，这些力量太多了。我应该做什么才不致被它们碾压？我必须自己从那些我知道根本无法实现的欲望中解脱出来。我希望成为我自己的疆域的主人。但是我的疆界漫长而不安全，因此，我缩短这些界线以缩小或消除脆弱的部分。我开始时欲求幸福、权力、知识或获得某些特定的对象。但是我无法把握它们。我选择避免挫折与损失的办法，因此对于我不能肯定地得到的东西决不强求。我决意不欲求自己得不到的东西。暴君用剥夺我的财产、监禁、流放、处死我的心爱者的办法来威胁我。但是如果我不再执着于财产，不再关心我是不是身陷囹圄，如果我在我的心

181

中已经扼杀了我的自然情感，那么，他无法让我屈从他的意志，因为我剩下的一切已不再会屈服于经验的恐惧与欲望。我就仿佛做出了一个战略性的退却，退回到我的内在城堡——我的理性、我的灵魂、我的“不朽”自我中，不管是外部自然的盲目的力量，还是人类的恶意，都无法靠近。我退回到我自己之中，在那里也只有在那里，我才是安全的。我就仿佛是这样说：“我腿上有个创伤。有两种办法可以摆脱我的痛苦。一种是医治创伤。但是如果痊愈太困难或不确定，还有第二种办法。我可以锯掉我的腿来摆脱创伤。如果我能训练我不去想那种肢体健全的人才拥有的东西，我也不会感到缺少这种东西。”这是传统的禁欲主义者与寂灭论者、斯多噶派和佛教圣人、许多宗教或非宗教人士的自我解放之法。他们借助某种人为的自我转化过程，逃离了世界，逃脱了社会与公共舆论的束缚；这种转化过程能够使他们不再关心世界的价值，使他们在世界的边缘保持孤独与独立，也不再易受其武器的攻击。[20] 所有政治孤立主义，所有经济自给自足，每一种自治形式，多少都沾染上了这种态度。我通过放弃上路来克服道路上的障碍；我退回我自己的教派、我自己的计划经济、我自己苦心经营的孤岛中，在那里没有一种外界的声音需要倾听，没有一种外在的强力可以产生影响。这是寻求安全的形式之一；但也被称作寻求个人或民族的自由或独立。 182

当它应用于个人时，这种学说与康德等人的概念相距不远。他们事实上并不把自由等同于欲望的消除，而是将其等同于对

---

⑳ 圣安布罗斯说：“智者身为奴隶仍有自由，从此可以推论，傻瓜虽然统治世界却仍然处于奴役之中。”见《拉丁教会作者文集》，第82卷，第一部分，奥托·法勒编（维也纳，1968），第7封信，§24（第55页）。爱比克泰德或康德也会这么说。

欲望的抗拒与克服。我视自我为控制者，便逃脱了被控制的奴役状态。因为我是自律的，并且在我能够自律的范围内，我是自由的。我服从法律，但我已经把它们强加于或者建立在我自己不受强制的自我之上。自由就是服从，但是用卢梭的话说，"服从我们自己制定的法律就是服从我们自己"[22]，而且没有人会自己奴役自己。他律就是依赖外在因素，容易变成我自己无法完全控制的外在世界的玩物，这些外在的因素 pro tanto（由此）控制和"奴役"了我。只有在我这个人不被任何我无法控制的外在强力"束缚"的情况下，我才是自由的；我不可能控制自然规律；因此，我的自由活动，ex hypothesi（按假说），必须被提升至因果性的经验世界之上。这里不是讨论这种古老而著名的学说的有效性的地方；我惟一想说的是，与自由相关联的这些概念，如抵抗（或逃脱）无法实现的欲望、独立于因果性的领域之外，在政治领域就像在伦理领域一样起着核心作用。

如果人的本质是他们的自律存在——价值和目的自身的创造者，在一切合乎自由意愿的事物上的最终权威——那么，再坏不过的事情便是这样来对待他们：就好像他们不是自主的，而是受因果性力量利用的自然物，是受外在刺激支配的造物，其选择受到其主子的威逼利诱式的操纵。这样对待人就好像他们不是自我决定的。康德说，"没有人能强迫我以他自己的方式获得幸福。"家长制是"可以想像的最大的专制主义"。[23]之所以如此，是因为家长制不把人当做自由的人来看待，而把他们看作是我这个仁慈的改革者根据我自己而不是他们的自由意图来塑造人的

㉒ 卢梭：《社会契约论》第1部，第8章，载《全集》（巴黎，1959—1995），第3卷，第365页。

㉓ 康德：《实践理性批判》，载《全集》，第8卷，第290页，第27行，第291页第3行。

材料。当然，这正是早期功利主义者推荐的策略。爱尔维修（与 183
边沁）不相信反抗人成为其激情的奴隶的倾向，而希望利用这种倾向；他们希望以赏罚——可能是最激烈的他律形式——来引诱人，如果赏罚意味着可以使"奴隶"变得更幸福的话。[29]但是操纵人，把他们驱赶向只有你，即社会改革者能看到而他们自己看不到的目标，就是否定他们的人类本性，把他们当作没有他们自己意志的物品，因此就是贬低他们。这就是为什么向人们说谎或者欺骗他们，视他们为我的而不是他们自己独立构想的目的的工具的理由；即使为着他们自己的利益，这样做实际上也是把他们当作次等人类，仿佛他们的目的远不如我的目的那样终极与神圣。强迫人们去做他们不愿意或不同意去做的事情，要以什么样的名义，我才能为我的这种行动辩护呢？只能以某种高于他们自身的价值的名义。但是如果像康德坚持的那样，所有价值之所以是价值乃是因为人的自由活动，而且只有当它们出自人的自由活动时才可称之为价值，那么，就不可能存在比个体更高的价值。因此，这样对待人们就是以某种不如他们自身终极的东西的名义强制他们——使他们屈从于我的意志，或屈从于某个别人对（他或他们的）幸福、私利、安全或方便的特殊渴望。我的目标是某种我或我的群体想要的东西（不管出自什么目的，也不管它多么高尚），为此，我把他人当作工具。但这与我所知道的人之为人，即人是目的本身，是相矛盾的。所有形式的玩弄人类、诱惑人类、违反他们的意志使他们适应你自己的模式

[29] "无产阶级的高压政治，在从死刑到强迫劳动的所有形式中，乃是——听起来似乎矛盾——从资本主义时代的人的材料中塑造共产主义人性的方法。"这些话出自布尔什维克领袖尼古拉·布哈林之口，特别是"人的材料"这个词，生动地传达了这种态度。见尼古拉·布哈林：《过渡时期经济学》（莫斯科，1920），第10章，第146页。

的举动，所有的思想控制与规训[25]，因此都是对人之为人的否定，都是对他们的终极价值的否定。

康德的自由个体是一种超验的存在，超出自然的因果性之184 外。但是在它的经验的形式中——在其中人的概念是日常的概念——这个学说是自由的人道主义的核心，不管是道德的还是政治的。这种人道主义在十八世纪深受康德与卢梭的影响。在其先验的版本中，它是世俗的新教个人主义的一种形式，在其中上帝的位置被理性的生活这个概念所取代，奋力与上帝同一的个体灵魂的位置被个体的概念所取代。这种个体具有理性，努力接受且仅接受理性的控制，尽力不受任何一种因涉及他的非理性本性而使他受到迷惑与偏离正道的东西影响。自律而非他律：主动而非被动。受激情奴役这个观念对于用这些词汇来思想的人而言，不只是个比喻。使自我摆脱恐惧、爱或顺从的欲望，就是使自我从人无法控制的某物的专制中解放出来。柏拉图说，索福克勒斯说过只有衰老才能使他从爱的激情——一个残酷的主子的束缚——中解放出来，这的确说出了一种经验，而这种经验一如从人类的专制君主或奴隶主那里获得解放的经验一样真实。看到自己屈从于某种"低级的"冲动、行动出自我所憎恨的动机这样一种心理学的经验，或者一时做了我可能憎恨的事情，后来回想起来觉得我做那事是"身不由己"、"不是我所能控制的"这样一种心理学经验，与上述思想与行为方式同属一类。我认同我的批判的和理性的要素。我的行动的后果不能算数，因为它们不是我所能控制的；只有我的动机是我

---

[25] 康德的心理学，还有斯多噶派和基督教心理学，假定人性——"他心灵中的内在城堡"——之中存在着某种反对被规约的因素。催眠术的发展、"洗脑"、潜意识的暗示等等，都把这一点作为先验的假定，至少作为一种很少受到质疑的经验假说。

能控制的。这就是柏拉图这个孤独的哲学家的信条，他蔑视世界，把自己从人与物的锁链中解放出来。在这种形式中，这种学说首先是一种道德信条而很少是政治信条；但是它的政治含义是清楚的，而且它至少与“消极”自由的概念一样深深地进入了自由主义的个人主义传统中。

或许值得指出的是，当外在世界证明是特别地沉闷、残酷而又不公时，逃至真实自我的内在城堡这样一种理性圣人的概念便以个人主义的形式兴起了。卢梭说，“人只要求他能够实现的，也只做他所要求的。这就是真正的自由。”[26] 在一个寻求幸福、公正或自由的人觉得无能为力的世界上，他发现太多的行动道路都被堵塞了，退回到自身便有着不可抵挡的诱惑。希腊 185 的情况就可能如此。斯多噶理想与马其顿集权专制之前的独立民主制的衰落，并非全然没有关联。在罗马，因为同样的原因，在共和国终结以后，情况也是如此。[27] 在现代，它兴起于十七世纪的德国，正值三十年战争之后德意志诸邦陷入最深刻的民族衰退时期，那时特别在小城市，公共生活的特征迫使那些赞扬人生尊严的人产生一次向内的迁徙；这不是第一次，也不是最后一次。无法拥有的东西就必须学会不去企求，被消除或被成功抵制的欲望与实现了的欲望一样是好的，这样的学说是高尚的，但在我看来，这不折不扣地是一种酸葡萄学说：我没有把握得到的东西，就不是我真正想要的东西。

这就弄清了把消极自由定义为做一个人想做的事的能力（实际上，也就是穆勒采用的定义）何以行不通的原因。如果我觉

---

[26] 卢梭：《爱弥尔》，载《卢梭全集》，第4卷，第309页。

[27] 相似地，下面这个假设也许并不是牵强附会的：东方圣者的寂静主义也是对大独裁者的专制主义的反应，并且在这样一些时代盛行，在这些时代，个人受那些拥有身体强制工具的人的贬抑，或至少受到忽视与粗暴的对待。

得对于我意愿之事无能为力或力不从心，那么，我仅需要使欲望收缩或灭绝就能获得自由。如果暴君（或“隐藏的强制者”）试图为他的臣民（或顾客）设定条件，使他们丢掉其原初的愿望而接受（“内化”）他为他们发明出来的生活形式，那么，依据这种定义，他就在解放他们方面获得了成功。毫无疑问，他使他们感觉到自由——就像爱比克泰德比他的主人感到更自由一样（而这位众所周知的好人说过他在受酷刑时也感到幸福）。但是他创造的绝非政治自由，而是其反面。

禁欲主义的自我否定也许是正直、平静与精神力量的源泉，但是我们却难以理解它何以是自由的一种扩展。就像我退守家门并关闭所有进出口，以此来保护自我、抵抗敌人一样，我也许比被敌人活捉更自由，但是我会比击败并活捉敌人更自由吗？如果我们更进一步，把我自己收缩至更小的空间，我将因窒息而死。毁掉一切可能使我受伤害的事物，其逻辑结果就是自杀。

186 当我在自然界中生存时，我从不会完全安全。这个意义上的完全解放（正如叔本华正确地理解的那样）只有通过死亡才能获得。[28]

我发现自己身处一个我的意志遇到阻碍的世界中。那些执着于“消极”自由概念的人也许能得到原谅，如果他们觉得自我克制并不是惟一的克服障碍之法；同样可能的方法是通过排除障碍来克服障碍：自然物体用自然的办法，人的阻力则用强力或

---

[28] 值得指出的是，在德国的寂静主义时代，法国的那些要求个人或民族自由并为之而战的人物，并不属于此类。这也许是因为，尽管有法国君主的专制主义以及法国国内特权阶层的傲慢与武断行为，法兰西是个骄傲的、有力量的民族，在那里，政治权力的现实并非有才能者所不能理解的，所以，从战场退却至战场之上的平静的天堂（自足的哲学家可以从中超然地注视着战斗），或许并不是惟一的出路？同样的说法可以运用于十九世纪的英国以及随后的二十世纪的美国。

说服的办法,就像我诱使某人为我让座,或者征服威胁我国利益的国家一样。这些行动也许并不公正,它们也许含有暴力、残酷、对别人的奴役,但不可否认的是,这个行动者却最能名副其实地增加他自己的自由。这种真理受到那些最猛烈地实践它的人的批判,而这些人,甚至在他们占领权力并压制行动自由的时候,也拒绝"消极"自由的概念、偏爱"积极"自由的概念。这真形成历史的讽刺。他们的观念主导着我们这个世界的一半;让我们考察一下它的形而上学基础何在。

四 自我实现

我们被教导说,获得自由的惟一真正的办法,是通过批判的理性,理解什么是必然的、什么是偶然的。如果我是个学童,数学的真理,除了最简单的之外,都成了我的心智自由发挥作用的障碍,我不理解这些数学定理的必然性;某个外在的权威宣称它们是真的,而把它们作为某种外在的东西呈现给我,要我机械地把它们吸收至我的大脑中。但是当我理解了符号的功能、公理、组合与转换规则——借以得出结论的逻辑——以后,认识到这些事情是不可能不这样的,因为它们遵循那些支配着我自己的理性过程的规律[29],于是,数学的真理便不再像强加于我的、不管我愿不愿意都必须接受的外部实体那样,是强迫性的,而是我自己的理性活动自然运作过程中我自觉自愿的某种东西。对数学家来说,这些定理的检验,是他的自然的推理能力的自由运用的一部分。对音乐家来说,当他完全熟悉了作曲家的作曲风格

187

[29] 或者就像一些现代理论家所说的,因为我为我自己发明了它们,或者说能够为自己发明它们,因为规则是由人制订的。

后，就使作曲家的目的成为他自己的目的，而演奏就不再是服从外在法则，不再是一种强迫和对自由的一种阻碍，而是一种自由的、不受阻碍的发挥。演奏家与乐谱的关系不是牛与犁或工人与机器的关系。他把乐谱消化成他自己的东西，他理解它，体认它，从而把它由自由活动的阻碍变成自由活动本身的一个要素。

我们被告知，适用于音乐或数学的东西，从原则上说，应该也适用于其他的阻碍，这些阻碍看起来就好像是阻挡自由地自我发展的许多外在阻力的堆集。sapere aude（勇于面对知识），这是从斯宾诺莎直至最晚近的黑格尔弟子（有时并不自觉）的整个启蒙的理性主义方案。除了你所认识的东西，亦即你理解其必然性——理性的必然性——的东西以外，你不可能想要别的东西。因为，期求某种本身不具有必然性的东西，在既定的前提即统治世界的必然性之下，pro tanto（因此）要么是无知，要么是非理性。激情、偏见、恐惧、神经症起源于无知，采取神话与幻觉的形式。而受神话统治，不管这些神话源于那些为了剥削我们而欺骗我们的吹牛家们肆无忌惮的生动想像，还是源于心理学或社会学的因素，都是一种他律的形式；受外在因素支配，必然不受行动者的意志所主导。十八世纪的科学决定论者假定，对自然科学的研究，以及在相同的模式下对社会科学的创建，使得这些原因变得透明清晰，从而能使个体认识到他们自己在理性世界的运行过程中的作用，这种作用只有在被误解时才会受挫。188 就像伊壁鸠鲁老早就教导我们的，知识通过自动清除非理性的恐惧与欲望而解放我们。

赫尔德、黑格尔、马克思用他们自己的活力论的社会生活模型取代老式的机械论的模型，但是在相信理解世界就是获得自由这点上，不亚于他们的论敌们。他们与论敌的不同之处，仅仅在于强调变化与成长在使人之为人的因素中的重要性。社会生

活不能根据数学与物理学的类比来理解。我们还必须理解历史，也就是，理解连续成长的特殊规律；这些规律以“辩证的”冲突或其他方式，支配着彼此相互作用以及与自然相互作用中的个人与群体。在这些思想家看来，不了解这一点，便陷入另一类谬误，即陷入这样一些信念中：人性是静态的；人性的基本特征在任何地方任何时代都是一致的；人性是受不变的自然规律支配的，而不管这些规律是根据神学的词汇还是根据唯物论的词汇来理解的。这些信念包含着一个错误的推论，即从原则上说，一个明智的立法者能够通过适当的教育与立法，在任何时候创建一个完美和谐的社会，因为理性的人在任何时代任何国家对于同样不变的基本需要必然要求同样不变的满足。黑格尔相信他的同时代人（事实上还有他的前人）之所以误解制度的本质，乃是因他们不理解创造、改变制度并使人类性格与行动发生变迁的那些规律——这些规律是理性地可理解的，因为它们源自理性的运作。马克思及其弟子们主张，人类的道路不仅受到自然力量或人类自身性格的不完善的阻碍，而且受到他们自己的社会制度的运行的阻碍；这些制度起初是为着某种特殊的目的而建立的（这点并不常常能意识到），其作用却受到他们系统的误解（这种误解在实践上甚至比在理论上更厉害），因此成为其创造者的进步的阻力。马克思为这种误解的不可避免性，特别是为这种幻觉——那些人为的制度安排是独立的力量，就像自然规律一样无可逃脱——提供了社会与经济的假设。他指出了这些伪客观力量的实例，如把供求规律、财产制度、永恒的贫富分化或所有者与劳动者的分裂等等，把它们作为不变的人类范 189 畴。在我们没有达到打破这些幻觉的历史阶段之前，也就是说，在足够多的人没有到达这样一种社会阶段——只有这个阶段才使人们认识到这些规律与制度本身就是人类的心智与双手的产

物，它们历史地满足特定时代的需要，后来被误解为无情的客观力量——之前，旧世界不会被打破，更合适与更具解放性的社会机制不会取而代之。

我们受制度、信念或神经症的暴虐，而这些东西只能通过分析与理解得以清除。我们受到我们自己创造的——虽然不是有意识地——那些邪恶精灵的囚禁，只有通过自觉与适当的行动才能将其祛除：事实上，对马克思来说，理解就是适当的行动。当且仅当我的生活计划是按照我自己的意志安排的，我才是自由的；计划包含着规则，而一种规则当我有意识地强加给自己或者因为理解而自愿地接受它的时候，它就不会压迫或奴役我，而不管它出自我自己还是别人之手，只要它是理性的，也就是说，只要它遵循事物的必然性。理解事物何以如此也就愿意它们果然如此。知识是解放性的，不是因为它为我们开启更多的、我们可以在其中自由选择的可能性，而是因为它能保护我们不因非分之念而受挫折。希望必然规律会与它们的实际表现不一致，是受到了非理性的欲望的俘虏——希望X必然是X的同时又应该不是X。更进一步，相信这些规律的表现会与它们必然表现的不一致，是心智不健全的。这就是理性主义的形而上学核心。包含在这种理性主义中的自由观念不是(理想地)不受干涉的领地这样一种“消极的”概念，不是一个在其中我不受阻碍的空间，而是一种自我导向或自我控制的概念。我只会做我自己愿意做的事情。我是个理性的存在；不管什么东西，只要我能向自己证明它是必然的，在理性的社会里——也就是说，在一个受理性的心灵指导、指向一种理性的存在应该趋赴的目标的社会里——不可能是另外一种样子，那么，作为理性的存在，我不可能希望我自己将其弃之不顾。我将其吸收进我的本质中，就像我将逻辑学、数学、物理学规律，艺术法则，以及支配我所理解的

所有事物的原则吸收到我的本质中一样；既然我不希望"应是"不同于"所是"，那么，我便要求理性的、我不会因之而受到挫折的目标。

这就是积极的、通过理性获得解放的学说。它的诸多社会 190 化形式，虽然彼此之间有着广泛的差异与对立，却是我们这个时代许多民族主义者、共产主义者、威权主义者与极权主义者的信条。在其演化过程中，它可能远离其理性主义的锚地。但是今天，正是这种自由，不管在民主国家还是在独裁国家，成为争论与斗争的焦点。我不想追溯这个观念的历史演变，只想对其兴衰稍作评论。

五 萨拉斯特罗圣殿

那些相信自由即理性的自我导向的人们，或早或晚，注定会去考虑如何将这种自由不仅运用于人的内在生活，而且运用于他与他的社会中其他成员的关系。甚至他们当中那些最个人主义的人——卢梭、康德、费希特一开始当然都是个人主义者——在某些时刻都必然要自问：理性的生活，不仅是个人的，而且是社会的，是否可能；如果可能，这种生活如何能达到。我希望根据我的理性意志（我的"真实自我"）的命令生活，但是其他人肯定也是如此。我如何避免与他们的意志发生冲撞？我的（理性地确定的）权利与他人同样的权利之间的界线何在？因为，如果我是理性的，我不能否认对我来说肯定是正确的东西，基于同样的理由，对那些与我同样理性的人来说，也是正确的。理性的（或者自由的）国家，应该是那种受所有理性的人能够自由地接受的法律统治的国家——也就是说，作为理性的存在者，如果被问及他们需要什么时，他们自己就可能实行的法律——因此，界

限就应该是所有作为理性的存在的理性之人都会视为正确的界限。

但事实上由谁来决定这些界限划在哪里呢？这一类的思想家主张，如果道德的与政治的问题是真实的——它们当然如此——原则上说它们就应该是可以解决的；也就是说，对于任何问题，应该存在一个且惟一一个正确的答案。所有真理从原则上说都是能够被理性的思想家发现的，并且能够被清楚地证明，以至于其他所有理性的人不可能不予接受的；事实上，在相当程 191 度上，新的自然科学已经如此。根据这个假说，政治自由的问题，通过建立一种公正的秩序，是可以解决的；这种秩序能够给予所有理性的存在者都有资格享受的自由。有时候，我对不受羁束的自由的要求可能与你同样的对不受限制的自由的要求不相容，但是一个问题的理性解决不会与另一个问题的同样真正的解决相冲突，因为两个真理逻辑上不可能不相容；因此，公正的秩序从原则上说是可以发现的。在这种秩序中，规则使得产生于其中的所有可能的问题都能有正确的答案。事物的这种理想的和谐状态，有时被想像为堕落前的人类伊甸园；我们虽然从这个乐园中被逐出，但仍然充满着对它的渴望。或者它被想像成仍然处在我们前方的黄金时代，在其中，已经变得理性的人不仅不再被“他律”，而且不会相互“异化”或阻挠。在现存的社会中，公正与平等属于仍然需要某种程度强制的理想，因为社会控制的过早消除有可能导致强者、有能力者、精力更充沛或更无所顾忌的人对弱者或愚蠢者的压迫。但是，(根据这种学说)使人们希望彼此压迫、剥削或侮辱的，只能是非理性。理性的人会尊重存在于彼此之中的理性，而完全缺少相互斗争或控制的欲望。统治的欲望本身就是非理性的表现，能够被理性的方法所解释与治疗。斯宾诺莎提供了一种解释与治疗方法，黑格尔提供了

另一种，马克思提供了第三种。这些理论中有一些在某种程度上是相互补充的，另一些则是不能组合在一起的。但它们都假定，在一个完全由理性者组成的社会中，对别人的控制欲将不再存在或将变得无效。压迫的存在或对压迫的渴望，只是社会生活问题无法获得真正解决的第一个症候。

这个问题可以从另一个角度来看。自由就是自我主导，是清除阻碍我的意志的障碍，不管这些障碍是什么——来自自然、我的未被控制的激情、非理性的制度、其他人的对立的意志或行为等等的抵抗。对于自然，至少从原则上说，我可以通过技术手段对之行进铸造，使之更合适我的意志。但是对于顽抗的人类我如何处置呢？如果可能的话，我也应该把我的意志强加于他们，按照我的模式"铸造"他们，根据我的脚本为他们分配角色。但这不就意味着只有我一个人是自由的而他们都是奴隶吗？如果我的计划对他们的意愿与价值没有任何考虑，而只考虑我自己的意愿与价值，情况便的确如此。但如果我的计划是完全理 192 性的，它将会允许他们的"真实"本性充分发展，允许他们的做理性决定的能力得以实现，允许他们"尽其所长"——将这些作为我自己的"真正"自我实现的一部分。所有真正问题的真正解决都应该是相容的：还不仅如此，它们还应该形成一个单一的整体；因为这正是说它们完全理性与普遍和谐的原因。每个人都有自己的特殊品质、能力、志向与目的。如果我既理解这些目的与本性之所在，又理解它们是如何相互关联的，那么，至少从原则上说，我如果具有知识与能力，就可以完全满足它们，只要所说的本性与目的是理性的。理性就是知道事物与人的本质：我不会用石头来制造提琴，也不会尝试让小提琴家去吹长笛。如果宇宙是理性统治的，那么就不需要强制；为所有人都正确设计好的生活将与所有人的完全自由——理性之自我导向的自

由——相吻合。当且仅当这个设计是真实的设计——一个单一的、只有它才能够满足理性要求的模式——时，这种情况才会发生。它的法则将是理性所确定的规则：只有对于那些理性处于休眠状态、不理解他们真实的本性、不懂得他们自己的"真实"自我的人，才会厌弃这些规则。就每个演员都熟悉且扮演理性——理性就是理解其真实本性、领会其真实目的的能力——为他设定的角色而言，世上将不存在冲突。在宇宙的大剧本中，每个人都将成为一个被解放的、自我导向的演员。所以斯宾诺莎告诉我们，孩子虽然受到强制却不是奴隶，因为他们服从符合他们自己利益的秩序；真正的共和国的臣民不是奴隶，因为共同利益包含他自己的利益。[30] 同样，洛克说"没有法律也就没有自由"，因为理性的法律是一个人的"适当利益"或"普遍利益"的向导；他还补充说既然这种法律是"防止我们陷入沼泽与堕入深渊的围篱"，它"便不适合用'束缚'这个名称"[31]，他说逃避这种法律的欲望是非理性的，是放纵行为，是"野兽般的"，[32] 等等。孟德斯鸠忘记了他的自由主义的冲动，说政治自由并不是允许做我们愿意甚至法律允许的事情，而仅仅是"做我们应该愿意做的事情"[33]，康德后来也重复过类似的话。柏克主张根据个人自己的利益限制个人"权利"，因为"每一个理性的造物假定都会同意的，是与事物的前定秩序相一致。"[34]

193

---

[30] 斯宾诺莎：《神学政治论》，第 16 章，载 A. G. 韦哈恩编《斯宾诺莎政治著作选》(牛津，1958)，第 137 页。

[31] 洛克：《政府论》下篇，第 57 节。

[32] 同上，第 6 节，第 163 节。

[33] 孟德斯鸠：《论法的精神》，第 2 部，第 3 章，载《孟德斯鸠全集》，A. 马森编(巴黎，1950—1955)，第 1 卷 A，第 205 页。

[34] 柏克：《一个老辉格党人对新辉格党人的呼吁》(1791)，载《柏克著作集》(世界经典版)，第 5 卷(伦敦，1907)，第 93—94 页。

这些思想家(以及他们之前的许多学者、他们以后的雅各宾派与共产主义者)的共同假定是,我们"真实"本性的理性的目的必须是相互一致的,或者必须使它们相互一致,而不管我们可怜的、无知的、充满欲望的、激情的、经验的自我多么激烈地反对这个过程。自由并不是做非理性的、愚蠢的或错误的事情的自由。强迫经验的自我符合正确的模式并非专制,而是自由。[35] 卢梭告诉我们,如果我自愿地把我的生命的全部贡献给社会,我就创造了这样一个实体,它不可能愿意伤害其中的任何一个人,因为它是由它的所有成员平等的牺牲所创建的;在这样的社会里,我们被告知说,损害别的成员将不符合任何人的利益。"我把自己献给所有人,也就等于没有献给任何人"[36],我的回报抵得上我的所失,而且有足够多的新力量来保留我的新所得。康德告诉我们,"当个体完全放弃他的野性的、不守法的自由,在一种守法的依赖状态中没有损失地找回它时",这才是惟一真正的自由,"因为这种依赖是我自己的作为立法者的意志运作的结果"。[37] 自由,不仅不与权威相冲突,而且实际上与它相同一。这就是十八世纪所有关于人的权利的宣言所使用的思想与语言,也是那些将社会视为依据明智的立法者、自然、历史或最高存在的理性法律而构建的一种设计的那些人所使用的思想与语言。几乎只

194

㉟ 关于这点,边沁好像说出了定论:"做坏事的自由难道不是自由?如果不是,那它又是什么?……我们不会说因为他们会滥用它,就应该取消愚人、坏人的自由吧?"见《边沁著作集》,约翰·鲍林编(爱丁堡,1843),第1卷,第301页。将这个观点与同时期的雅各宾派观点相比较,参见克兰因·布林顿的讨论:《雅各宾俱乐部的政治观念》,载《政治科学季刊》,第43卷(1928),第249—264页,特别是257页:"没有人有做坏事的自由。防止他做坏事就是给他自由。"这种说法在十九世纪末的英国唯心主义者那里,几乎以完全相同的措辞得到了回应。

㊱ 卢梭:《社会契约论》,第1部,第6章,载《卢梭全集》,第3卷,第361页。

㊲ 《康德全集》,第6卷,第316页,第2行。

有边沁一个人固执地重复说，法律所从事的不是解放而是限制：所有法律都是对自由的侵犯[38]——即使这种侵犯导致自由的整体增加。

如果这个基础性的假设是正确的——如果社会问题的解决方法类似于自然科学问题的解决方法，如果理性就是理性主义者所说的那样——事情可能只能如此。在理想的状态下，自由与法律相一致，自治与权威相一致。法律禁止我去做我作为一个心智健全的人不应该希望去做的事情，这样的法律对于我的自由并不是一种限制。在理想的、由完全负责任的存在者组成的社会里，规则，因为我很少意识到它们，将变得逐渐消亡。只有一种社会运动斗胆明确提出这种假定并接受其后果，这就是无政府主义运动。但是所有建立在理性主义形而上学基础上的自由主义都或多或少是这一信条淡化了的形式。

在一定时候，那些沿着这条道路致力于问题解决的思想家们，就要面临如何在实践上以这种方式使人变得理性这个问题。很明显，他们应该受教育。因为没受教育的人是非理性的、他律的；如果理性者与非理性者生活在同一世界而不是把非理性者驱逐到沙漠中或某个奥林匹斯山上的话，那么，要使生活对于理性者是可以容忍的，就需要对非理性者进行强制。但是不能期望没受教育者能够理解他们的教育者的意图并采取合作态度。教育，费希特说，必然以这种方式进行："你以后肯定会认识到我现在这样做的理由。"[39]不能希望孩子理解他们为什么一定要被强迫送到学校；无知者——一定时期内的人类的大多数——也不知道他们为什么要服从那些不久将会使他

[38] 《边沁著作集》，第194页："每一项法律都与自由相反对。"

[39] 《费希特全集》，I. H. 费希特编（柏林，1845—1846），第7卷，第576页。

们变得理性的法律。"强迫也是一种教育。"[40]你习得了服从超人的伟大美德。如果你无法理解你的作为理性存在者的利益，195 就不能指望我在使你变得理性的过程中与你协商或遵从你的意愿。结果，我不得不强迫你注射天花疫苗，即使你可能并不愿意如此。甚至穆勒也会说，在没有时间去警告他的时候，我可以用强力阻止一个人跨上一座快要倒塌的桥，因为我知道，或者有理由假定，他不太可能想掉进水里。费希特比他同时代的德国人可能更知道他们愿意成为什么或做什么。圣贤比你更知道你自己，因为你是你的激情的牺牲品，是过着他律生活的、半盲的、无法理解自己真实目标的奴隶。你希望成为一个人。国家的目的正是满足你的这个愿望。"为了在未来能增长见识，教育使强迫变得合理。"[41]在我内部的理性要获得胜利，就必须消除压制我并使我成为奴隶的那些"低级"本能、激情与欲望；同样（从个体转变为社会概念的关键过程几乎是觉察不到的），社会中的高级部分——受过教育的、更理性的、"对其时代与人民有最高洞见的人"[42]，可能会运用强迫的方法使社会的非理性部分理性化。因为——黑格尔、布拉德雷与鲍桑葵向我们保证——我们通过服从理性者而服从我们自己：我们从而不会沉陷在我们的无知与激情中，成为受疾病折磨、需要医生的虚弱者，成为需要庇护的人；而是成为理性者应当成为的人；甚至成为这样一种人——只要我们听从每一个配得上人之称谓的人ex hypothesi（按假设）都会有的理性要素的话，我们就必然会成为的那种人。"客观理性"的哲学家，从费希特的

[40] 《费希特全集》，第7卷，第574页。
[41] 同上，第578页。
[42] 同上，第576页。

强硬、严格集权的“有机”国家，到T.H.格林更温和与更人道的自由主义，肯定都假定，他们是在满足而不是在抗拒理性的要求，而这种要求，无论多么不成熟，都可以在任何一个心智健全的存在者心中发现。

但是我会拒绝这种民主的乐观主义，抛弃黑格尔式的目的论决定论而转向某种更具意志论色彩的哲学，来考虑这样一种观念：为了社会自身改善之故，将自己的计划强加于我的社会；这种计划在我的理性的智慧中是被深思熟虑的，但它除了施诸我自身之外，也许与我的绝大多数同胞公民的长久意愿正相反对，因而可能永无实现之日。要么，我会完全抛开理性概念，把自己设想为灵感型的艺术家，根据我自己的独特的眼光来塑造人类，就像画家组合色彩、作曲家组合声音那样；人性只是我的创造性意志强加于其上的原材料；即使在这个过程中人们遭受不幸与死亡，但是他们却到达了那种若非我强制性地——但创造性地——入侵其生命他们无论如何也达不到的高度。这便是每一个独裁者、掠夺者与恶霸在寻求为其行为开脱时都使用的论证。我应该为人们（或与他们一起）做他们做不到的事情，而且我不可能征得他们允许或同意，因为他们不具备知道什么对他们来说最好的条件；他们允许或接受的东西，可能意味着一种可鄙的平庸，甚或意味着他们的毁灭或自杀。让我从这种英雄学说的真正鼻祖费希特那里再引证一段：“没有人有权……反对理性。”“人害怕使其主观性服从于理性的法律。他宁可服从传统或专断。”[43]不过，他必须服从。[44] 费希特

---

[43] 《费希特全集》，第7卷，第578页，第580页。

[44] “强迫人们采用正确的政府形式，用强力把权利强加于他们，不仅是正确的，而且是任何一个具有这样做的见识与力量的人的神圣义务。”《费希特全集》，第4卷，第436页。

提出他所谓的“理性”的要求；拿破仑或卡莱尔或浪漫的威权主义者也许会崇拜别的价值，并认为运用强力来建立这些价值是通向“真正”自由的惟一出路。

奥古斯特·孔德尖锐地表达了同样的态度。他质疑，为什么在化学或生物学中我们不允许自由思想，而在道德或政治中我们却允许。[45] 为什么是这样？如果所谓政治真理——关于社会目标的断言，这些目标一旦被发现，是所有配得上人之称号的人都应该同意的——是有意义的；如果如孔德相信的那样，科学的方法在其后的过程中已经证明它们是真理的话；那么，无论对于个体或群体，还有什么自由讨论或行动的余地呢（这里所说的自由，至少本身还是个目的，而不仅仅是作为激励性的知识氛围）？为什么要容忍任何一种不被合适的专家批准的行为？孔德坦率地把理性主义政治理论从其古希腊起源时就隐含的东西明朗化了。原则上说，只有一种正确的生活道路；智者自发地趋向于它，这就是他们为什么被称作智者的原因。愚者 197 必须借助智者掌握的所有社会手段才能被引导向它；为什么明显的错误还要存在并被培养呢？不成熟者与未受指导者必须向他们自己说：“只有真理才是解放性的，我能够获得真理的惟一办法是盲目遵从你这个真理的知晓者今天命令我或强迫我做的事，因为我知道，只有这样才是我获得与你一样清晰的洞见、变得与你一样自由的惟一途径。”

我们事实上已经远离了我们的自由主义的出发点。费希特在其最后阶段运用了这种论证，在他之后，其他的权威辩护者，从维多利亚时代的学校教师、殖民地官员，直至最晚近的民族主义与共产主义独裁者，都使用了这种论证。这种论证正是斯多

---

[45] 孔德：《实证政治体系》，第 4 卷，第 81 页。

噶派与康德伦理学以遵从他自己的内在之光的自由个体的理性名义激烈反对的。以这种方式，理性主义的论证，及其惟一真正解决的假定，一步一步地从个人责任与个人自我完善的伦理学说，转变为一种服从柏拉图式的守卫精英指导的极权国家理论，这种步骤，如果在逻辑上是无效的话，在历史上与心理学上却是可以理解的。

什么东西造成了这样一种奇怪的逆转——康德式的严格的个人主义在那些声称是其弟子的思想家那里，转变为纯粹极权式的学说？这个问题不单单具有历史学的趣味，因为只有极少数当代自由主义者没有经历这种奇特的演化。的确，康德继卢梭之后，坚持理性的自我导向的能力属于所有人；在道德的领域没有专家，因为道德不属于专业化的知识领域（就像功利主义者与启蒙哲学家主张的那样），而属于普遍的人类能力正确使用的领域；因此，能够使人类自由的，并不是依某种自我完善的方式去行动（他们会被强制性地去自我完善），而是知道为什么他们应该这样做，而这一点，是任何人都无法代别人、为别人去做的。但即使是康德，当他讨论政治问题时，也同意，假如法律是作为理性存在者的我应该赞成的，它便没有剥夺我的任何理性的自由。顺着这个思路，专家统治的大门被打开了。我不可能在所有时候向任何人协商法律的执行。政府不可能是一个持续的公198 民投票过程。更有甚者，有些人并不像其他人那样善于倾听他自己内在的理性的呼声；有些人则几乎就是聋子。如果我是立法者或统治者，我必然会假定，如果我实施的法律是理性的（而且我有可能只征询了我自己的理性），它就会受到我的社会的所有成员的自动赞同，如果他们都是理性的存在物的话。因为，如果他们不赞同，他们必然 pro tanto（因此）是非理性的；于是，他们需要由理性来压制：至于是他自己的理性还是我的理性这并

不重要，因为理性的声音在所有心灵中应该是同一种声音。我发布命令，如果你抵抗，我就可以自行压制你的人格中与理性相反对的非理性因素。如果你自己压制，我的任务就要容易一些；我试图教育你这样做。但是我对公共福利负有责任，我不可能等到所有人都成为完全理性的。康德可能抗议说，主体自由的本质在于，主体也只有主体自己，才能给他自己下服从的命令。但这是一种理想状态。如果你不能约束自己，我必须帮你约束，而且你还不能抱怨缺少自由，因为康德的理性的法官已经将你投进监狱这个事实，就表明你并没有听从你自己的内在理性；就像儿童、奴隶、白痴一样，你要么没有成熟到自我导向的程度，要么永远也没有这个能力。[46]

199

[46] "人类的最大问题，是建立一个普遍地根据法律给予权利的市民社会。这个问题的解决天生就有其紧迫性。只有在一个拥有最大自由……并且对[每个个体的]自由的限度做出最精确的限定与保证，从而使其能与其他人的自由共处的社会里，自然的最高目的，即它的所有能力的发展，才能在人类的身上实现。"当康德在他的一篇政治论文中作此主张时，他接近于肯定自由的"消极"理想。引文出自《普遍的世界史臆测》(1784)，载《康德著作集》，第8卷，第22页，第16行起。除了它的目的论含义外，这种阐述初看起来与正统自由主义没有两样。不过，关键性的问题仍然是如何确定个人自由的"限度的精确限定与保证"的标准。绝大多数现代自由主义者，在他们最少分歧的时候，都希望有这样一种情境，在其中尽可能多的个体能够实现他们尽可能多的目的，却没有估价这些目的的实现在多大程度上会使别的意图遭受挫折。他们希望个体或群体间的界线的划分，仅以防止人类的目的之间的冲突为要，所有这些意图都应该被视为本身就是同等终极、同等无可批判的目的。康德以及他这种类型的理性主义者，不认为所有目的具有同等重要的价值。对他们来说，自由的限度由"理性"的应用规则来确定，而理性远非这些规则的纯粹一般性，而是创造或揭示所有人都具有且适合所有人的目的的一种能力。以理性的名义，任何非理性的东西都受到谴责，以至于人的许多目标(如美学的以及其他种类的非理性的自我满足)——个体的想像力与癖好使人们追求它们——至少从理论上，都应该被毫不犹豫地压制，从而为理性的要求让路。在只有理性的目的才能成为"自由"人的"真实"本性的"真正"目标的假定下，理性的权威以及理性加之于人的义务的权威被等同于个人自由。

如果这导致专制主义，尽管是最好的或最明智的专制主义——类似于莫扎特的《魔笛》中的萨拉斯特罗圣殿——但毕竟是专制主义；如果它竟然反过来与自由是同一的，那么这种论证的前提是不是就有毛病？其基本假定本身是否就有问题？让我把这些假定再说一遍：首先，所有人都有一个且只有一个真正目的，也就是理性的自我导向的目的；第二，所有理性存在者的目的必然组成一个单一、普遍而和谐的模式，对于这种模式，有的人比其他人更能清楚地领会到；第三，所有的冲突，因此所有的悲剧，都源于理性与非理性或不充分理性——生活中的不成熟与未发展的成分，不管是个体的还是共同体的——之间的冲撞，而这种冲撞原则上是可以避免的，在完全理性的存在者那里则是根本不可能的；最后，当所有人都被造就成理性的时候，他们将服从出自他们自身本性（这些本性在所有人中都是同一与一致的）的理性规律，因此成为完全服从法律的与完全自由的人。事情会不会是这样的：苏格拉底以及伦理学与政治学中继承苏格拉底的那些西方核心传统的创造者们两千年来是否都犯了错误？难道美德并不是知识，而自由既非美德又非知识？尽管这一著名的学说比它漫长历史中的任何时候都支配着更多人的生活，但是它的那些基本假定却没有一个是可以证实的，甚或没有一个是真的？

六 对地位的寻求

对自由这个主题的探讨，还存在着另一种具有历史重要性

我必须承认，我从未理解这个语境中"理性"的含义；在此只想指出这种哲学心理学的先验假定与经验主义是不相容的，也就是说，与任何建立在源于人之所是、人之所求的经验的知识上的学说不相容。

的方法,这种方法将自由与其姐妹价值,即平等与博爱相混淆, 200
从而导致相似的反自由主义结论。自从这个问题在十八世纪末被提出以来,"个体"到底意味着什么的问题一再被提出,并产生了越来越大的影响。我生活在社会之中,就此而言,我做的任何事情都不可避免地影响别人的所作所为,同时也受其影响。甚至穆勒区分私人领域与社会生活的不懈努力,也在审视之下趋于瓦解。事实上,穆勒的所有批评者都指出,我所做的任何事情都有可能具有损害人类其他成员的后果。更有甚者,我是一个社会的存在,其意义之深刻远甚于我是一个与别人互动的存在。因为,如果我不是我所是的那个样子,从某种程度上讲,别人凭借什么来思考与感受我呢?当我自问我是谁并回答是英国人、中国人、商人、渺小者、百万富翁、罪犯时,通过分析,我发现拥有这些特质意味着被我的社会的其他成员承认属于特殊的群体或阶级;这种承认,乃是绝大多数指称我的最个人化与永久性特征的词汇的意义的一部分。我体现着理性。我并不是生活在自己孤岛上的鲁滨逊。不仅我的物质生活依赖于与别人的互动——或者,我之为我乃是社会力量的结果——而且我的一些(甚至全部)观念,特别是我自己的道德与社会身分感,只有根据我作为其一分子(这种比喻不应被过分利用)的社会网络,才是可以理解的。

人或群体所抱怨的那种缺少自由,有时候等于有时候不等于缺乏适当的承认。我所寻求的也许并不是穆勒希望我寻求的东西,即不被强制、任意逮捕、专制,不被剥夺某种行动机会,不被剥夺在其中我的行为不对任何人负法律责任的空间。同样,我也许并不寻求社会生活的理性计划,或者不寻求冷静智者的那种自我完善。我试图避免的仅仅是被忽视、庇护、轻视,或被想当然地对待而已——一句话,我不被当做一个个体,具有我的未被充分认识的独特性,而是被分类为某个没有特征的集合体

的成员，一种统计单位，没有我自己可以识别的、特殊的人的特征与意图。这就是我要奋力反对的贬抑。我寻求的并不是法律权利的平等，做我愿做之事的自由（虽然我也想要这些东西），而201 是一种在其中我能够感觉到我是（因为我被视为）一个负责任的行动者的状况。这个行动者的意志之所以被考虑到，是因为值得考虑，即使我因为成为我自己或选择做我愿意之事而遭受攻击或迫害。

这就是对地位与承认的渴望："在英国，最穷者也有与最强者同样的生活。"[47] 我希望被理解与被承认，即使这意味着不受欢迎与不被喜欢。而惟一能够这样承认我并因此给予我成为某人的感觉的，便是那个从历史、道德、经济也许还有种族方面我感到属于其中的社会的成员们。[48] 我的个体的自我并不是某种可以从我与别人的关系中脱离出来的东西，或者是某种我可以从我自己的那些特征——这些特征存在于别人对我的态度之中——脱离出来的东西。因此，当我要求，譬如说，从政治的或社会的依赖状态中解放出来的时候，我所要求的是那些人对我的态度的改变，这些人的意见与行为有助于确定我自己的自我形象。

---

[47] 托马斯·兰波罗1647年在普特尼说的话。引自《克拉克文集》，C. H. 弗斯编（伦敦，1891），第1卷，第301页。

[48] 这与康德的人类自由学说有明显的一致；但它是其社会主义化的与经验主义化的版本。康德的自由人不需要对他内在自由的公共承认。如果他被当作某种外在目的的手段，那是他的剥夺者的错误，而他自己的"本体的"地位并没有被触及。不管他被如何对待，他都是完全自由的，是完全的人。而这里所谈论的需要，完全是与我和别人的关系相联系的；如果我不被承认，我将什么也不是。我不可能无视别人的带着拜伦式蔑视的态度，完全意识到自己的内在价值与使命，或者逃回自己的内在生活，因为当别人看着我时，我自己也出现在自己的眼睛里。我自己认同于我自己周围人的意见：我根据我在社会整体中的地位与功能，我感觉到我是个人物或什么也不是；这是可以想像的最"他律的"状况。

而且，对个体是真实的东西，对社会、政治、经济、宗教的群体也是真实的，也就是说，他们作为这些群体的成员，对人的需要与目的的意识，也是真实的。一般说来，被压迫的阶级与民族所要求的，并不单单是其成员的不受阻碍的行动自由，尤其不是社会或经济机会的平等，更不是理性的立法者所设计的那个没有摩擦的、有机的国家中的地位的分配。他们所要求的，往往仅仅是承认他们（他们的阶级、民族、肤色或种族）是人类活动的独 202 立源泉，是有其自己意志的实体，并试图根据这种意志行事（不管这种意志是不是好的、合法的），而不是像人性不完满因此也不完全自由的人那样，处于被统治、受教育、受指导的地位，不管这种统治、教育与指导多么宽松。

这给了康德的"家长制是可以想像到的最大的专制主义"[49]这句话远比纯粹的理性主义意义更宽泛的解释。家长制是专制的，不是因为它比赤裸裸的、残酷的、未开化的专制更具压迫性，也不是因为它无视内在于我的超验的理性，而是因为它对于我自己作为人的观念是一种侮辱；人之为人就意味着按照我自己的意图（不一定是理性的或有益的）来造就我自己的生活，尤其是有资格被别人承认是这样一种人。因为，如果我不能获得这样的承认，那么，我就无法承认并怀疑我自己的要作为完全独立的人的那种要求。因为，大体而言，我是什么取决于我感受什么、想什么；我的所感所想取决于我所属的社会盛行的那些情感与思想，对于这个社会，按照柏克的意思，我不是一个孤立的原子，而是（用一个危险的但却不可缺少的比喻）社会模式的有机成分。在我没有被承认是自我管理的人类个体的意义上，我也许会感到不自由；但是当我被视为一个不受承认或者得不到充

---

[49] 《康德全集》，第8卷，第290—291页。

分尊重的群体的成员时，我也会感到不自由：于是，我就想解放我的整个阶级、共同体、民族或职业。我如此强烈地要求得到承认，以至于在我痛苦地渴望地位的过程中，情愿被我自己的种族或社会阶级的某些人欺凌与不当管理——不管怎么说，我被这些人承认是一个人、一个竞争者（也就是说，作为一个平等的人）——而不愿受到来自某个高级与遥远的群体的人的善待与宽容，这后一种人不承认我是我希望成为的那个人。

这就是个体与群体强烈要求被承认的核心所在，在我们这个时代，也是职业、阶级、民族与种族强烈要求被承认的核心所在。虽然我没有从我自己的社会成员手中获得“消极”自由，但他们是我自己的群体的一员；他们理解我，正如我理解他们；而这种理解在我心目中造成我是世界上“一个人”的感觉。正是这种相互承认的欲望，导致了绝大多数威权民主制下的成员常常有意识地选择威权的制度而不是最开明的寡头制，或者，有时候 [203] 导致某些新近解放的亚非国家的成员，在他们被某个小心谨慎、公正、文明、好心的外部管理者统治时怒气冲冲，相比之下，当他们今天受自己种族或民族成员野蛮对待时，抱怨反而变小了。用穆勒的话来说，除非这种现象得到理解，否则，这些民族的整个理想与行为，便成为一种无法理解的悖论。他们的基本人权虽遭剥夺，却带着真诚的外表说与他们曾经拥有过的广泛的权利相比，他们现在享有更多的自由。

然而这种对地位与承认的渴望并不等同于个人自由，不管是这个词的“消极”含义还是它的“积极”含义。它同样是人类深刻的需要和充满激情地为之奋斗的东西。它是某种与自由相近但本身却并非自由的东西。虽然它带来整个群体的消极自由，但它更紧密地与团结友爱、相互理解、平等结合的需要等所有被称为——不过是误称——社会自由的东西相关联。社会与政治术

语必然是模糊的。试图使政治的词汇变得太精确便有可能使之变得无用。但是让词的用法宽泛到超出必要的程度，对真理也是无益的。自由观念的本质，不管是“积极的”还是“消极的”含义，都是阻止某事或某人——阻止闯入我的领地或宣称对我拥有权威的他人，或者阻止妄想、恐惧、神经症、非理性力量之类的入侵者与暴君。承认的需要则是某种不同的需要：是联合、亲密理解、利益整合、同生共死这类需要。正是将对自由的需要与这种深刻而普遍的对地位与理解的需要相混淆，进而与社会自我导向的概念——在这里被解放的自我不再是个体，而只是“社会整体”——相混淆，才使得人们有可能在屈服于寡头或独裁者权威的同时，声称这种状况从某种意义上说解放了他们。

将社会群体当作严格意义的个人或自我，认为群体对其成员的控制与约束是使个体行动者保有自由的那种自我约束、自愿的自我控制，对于这种谬误，已经有过很多讨论。但是即使根据“有机的”观点，在第三种意义上，把对承认与地位的要求称为对自由的要求，这难道是自然的或可取的吗？的确，人们向某个群体要求承认，这个群体本身必须拥有足够的“消极”自由——免于任何外在权威的控制——否则，它的承认不会给予人们所寻求的地位以合法性。但是为更高的地位而斗争、希望摆脱低下的地位，应该被称作为自由而斗争吗？把这个词限定在上面讨论过的那些意义内仅仅是学究气吗？要么，我怀疑，我们是不是要冒这种危险，即把人类所赞赏的他的社会境况的任何改善都称作他的自由的增长，从而使这个词变得太含糊、太扩展，以致使它实质上没有用处？另一方面，我们又不能简单地将这种情况斥为纯粹的概念混淆——将自由观念与地位、团结、友爱、平等观念或这些观念的某种联合相混淆。因为，对地位的渴望，在某些方面，非常类似于成为独立的行动者的欲望。 204

我们也许会拒绝将这种目标称作自由；但是认为个体与群体间的类比、有机体的隐喻或“自由”这个词的各种各样的含义，或者因为夸大不同实体间的相似性，或者因为简单的语义混乱，因而通通是荒谬的，这种想法也是肤浅的。那些准备用自己以及别人的个体行动自由来交换他们群体的地位以及他们在自己群体内的地位的人，并不单纯是为了安全、为了在一个和谐的等级制度中有一个确定的位置而出让自由；在这个等级制度中，每个人每个阶级都知道自己的位置并准备用令人痛苦的选择特权——“自由的负担”——来换取和平、安适与其他一些威权或极权结构所不关心的东西。毫无疑问，存在着这样的人与这样的欲望。同样毫无疑问，个人自由的放弃是可能发生且的确经常发生的。但是，假定正是这种东西使得民族主义或马克思主义对于那些受到外国主子统治的民族、那些在半封建或其他等级性地建构的制度中在别的阶级指导下生活的阶级具有吸引力，乃是对我们时代特征的一个深刻误解。他们所寻求的更类似于穆勒所说的“异教徒的自我肯定”[⑩]，不过是以集体的、社会化的形式出现的自我肯定而已。事实上，穆勒自己所列举的大量的要求自由的理由——他所强调的胆识与不顺从的价值，面对流行意见而肯定个体自己的价值，以及与官方的立法者及社会指导者的主旋律唱反调的强大且自信的人格——与他的不被干涉的自由观念关系不太大，但与人不让自己的人格被低看、不被看作没有能力做出自律、原创、“本真”的行为等愿望关系密切，即使这些行为可能会遭到责骂、社会的限制或立法的禁止。

205

这种肯定我的阶级、群体或民族的愿望，既与对“什么应该是权威的领域？”（因为这个群体必须不受外在主子的干涉）这个

⑩ 转引自斯特林，《文章与故事》，第266页。

问题的回答有关,也与对"应该由谁来统治我们?"(不管统治得好坏、开明还是压制,但总会有"谁")这个问题的回答相关。对后一个问题的回答,诸如"由我自己的或别人的未受阻碍的选择所确立的代表"、"最明智者"、"最伟大的领袖"来统治,在逻辑上,有时在政治上或在社会上,是与我自己或我的群体的活动要求多大程度的"消极"自由无关的。假如"谁应该统治我?"这个问题的答案,是我可以当成"我自己"的某人或某物,或属于我的某物,或我所属的某人,那么,通过使用那些传达友爱、团结以及"自由"这个词(这是个难以精确限定的词)的"积极"含义之某一方面的词,我能够将其描述为自由的混合形式;至少可以将其描述为比今天世界上任何东西都更突出的理想,不过是一个现有词汇难以准确适合的理想。那些以其"消极的"、穆勒式的自由为代价换取这种理想的人们,在这种混淆却仍能热切地感受到的含义上,肯定声称由此获得了"解放"。"那些人的服务就是完美的自由"便能以这种方式世俗化,我的国家、种族、人民代表大会、专政,我的家庭或周围人,或我自己,都能取代神的位置,而又不因此使"自由"这个词全然失去意义。[51] 206

毫无疑问,对"自由"这个词的每一种解释,不管多么不同寻常,都必须包含我所说的最低限度的"消极"自由。必须存在一个在其中我不受挫折的领域。当然,没有一个社会会实际上压

---

[51] 这种论证必须与柏克或黑格尔弟子们的传统论证方式区别开来。这些人说既然我是由社会或历史造就的,那么,从它们之中逃避就是不可能的,也是非理性的。毫无疑问,我不能改变自己的肤色,不能在我无法适应的自然环境下生存;但是说我就是我,不能从我的基本特征(其中有一些是社会性的)中解放出来,则是同义反复。但这并不是说我的所有特征都是固有的与无法改变的,我不能在决定我的本性的"社会网络"之内或"宇宙结构"中寻求改变我的地位;否则,诸如"选择"、"决定"或"行动"这些词便没有意义。如果这些词能够有所指,那么我自己的反抗权威的企图,甚至逃脱我的"身份及其义务"的努力,就不应该被斥为非理性的或自杀性的。

制其成员的所有自由；一个被别人剥夺了做任何他自愿做的事情的自由的人，已经根本不是一个道德主体，甚至不能从法律或道德上称之为人，虽然生理学家、生物学家甚或心理学家还会倾向于把他归为人。但是自由主义之父穆勒与贡斯当所要求的要比这一最低限度更多：他们要求与社会生活的最低限度的要求相适应的最大限度的不受干涉。这样一种对自由的极端要求，只有人类中高度文明且自觉的一小部分人才能提出。人类的大部分在绝大多数时间里肯定会为了别的目标而牺牲自由：安全、地位、繁荣、权力、美德、来世的报答；或者公正、平等、友爱，以及其他许多看起来全然或部分与最大限度的个人自由不相容的、其本身的实现肯定不以自由作为先决条件的价值。不受干涉的要求并不是一种为每一个个体争取 lebenraum（生存空间）的要求，而正是后一种要求，激起了人们曾经为之献出生命、现在依然为之献出生命的反叛与解放的战争。人们为自由而战一般是为自我统治或由他们的代表统治的权利而战——被严厉统治，如果需要，就像斯巴达那样，只有很少的人拥有自由；不过是以这样一种方式被统治：让他们参与（或至少让他们相信自己参与）他们集体生活的立法与行政。而那些革命者所说的自由，不外乎是通过某一学说的某一派信奉者、通过阶级或者其他新旧社会群体来征服权力与权威。他们的胜利肯定就是他们厌恶的那些人的失败，有时大批的人遭到镇压、囚禁或处决。不过，这些革命者常常觉得有必要去证明，尽管有这些现象，他们仍然是代表着自由或“真正的”自由的党派。他们声称他们的理想是普遍的，甚至据说是那些反对这些理想的人的“真实自我”也要寻求的；他们声称后一类人在追求这个目标时迷失了方向，抑或是因为某种道德的或精神的盲目而误认了目标。所有这些说法，与穆勒的仅以不损害别人为限的自由概念都没有任何共同之

207

处。不承认这种心理学的或政治的事实(它潜伏在"自由"这个词的明显的含糊性之下),也许使得某些当代自由主义者看不清他们所生活的世界。他们的诉求是清楚的,他们的事业是公正的。但是他们不承认人的基本需要的多样性。他们也不承认人的创造性,通过这种创造性,人们能够令人信服地证明,通向某一理想的道路,也可能通向其反面。

七 自由与主权

像所有大革命一样,法国革命,至少是其雅各宾党的形式,正是那种集体自我导向的"积极自由"要求的大爆发。这种自由使得大多数法国人感到作为一个民族被解放,尽管对他们中的许多人来说,其结果是个人自由受到严厉限制。卢梭曾经欢欣鼓舞地说,自由的法律可能比暴政的束缚更加严厉。暴政是服务于人类的主子的。法律不会是暴君。卢梭所说的自由并不是在特定的领域内不受干扰的那种"消极的"个人自由,而是社会中所有有完全资格的人(而不仅仅是某些人)共享一种有权干涉每个公民生活的任何方面的公共权力。十九世纪前半叶的自由主义者正确地预言,这种"积极"意义的自由很容易摧毁太多他们视为神圣的"消极"自由。他们正确地指出:人民主权很容易摧毁个体主权。穆勒耐心地、无可辩驳地解释说,民治政府(government by people),在他的那种意义上,并不是必然自由的。因为,统治的人并不必然地与被统治的人是同一个"人民",而民主的自治政府并不是"每个人管理自己"的政府,它充其量不过是"每个人被每个人治理"[32] 的政府。穆勒及其弟子谈到 208

[32] J.S.穆勒:《论自由》,《穆勒著作集》,第219页。

了“多数的暴政”、“流行意见与情感”[53] 的暴政，而且认为这种暴政与越过私人生活的神圣界线而对人的活动造成侵害的其他任何暴政没有两样。

没有人比本杰明·贡斯当对两种自由的冲突看得更清楚、表达得更清晰。他指出：将一个成功崛起且不受限制的、一般称作主权的权威，从一个人手中转移到另一个人手中，并不是增加自由，而只是转移了奴隶的担子。他很有道理地质问，为什么人对于他是被一个大众政府或君主碾碎，还是被一套压迫性的法律碾碎，要那么关心。他认识到，那些渴望“消极”个人自由的人所面临的问题，并不是谁行使着这个权威，而是不管在谁手中，权威到底应该有多大。因为他相信，没有限制的权威不管掌握在谁的手中，或早或晚，注定会毁灭所有人。他坚持说，人们通常只反对这些或那些压迫性的统治者；但是既然自由的威胁是存在着无限制的权威，那么，压迫的真实原因便是纯粹的权力积聚这个事实，而不管这种积聚发生在什么地方。他写道：“人们应该反对的并不是手臂，而是武器。有些负担对于人类而言确实太过沉重。”[54] 民主可能会解除一个既定寡头、一个既定特权个人或若干个人的武装，但是它会像任何一个先前的统治者一样残忍地压制个人。同等的压迫或干涉权并不等于同等的自由。普遍同意牺牲自由，不会因为这种行为是普遍的或被同意的，就奇迹般地保存了自由。如果我同意受压迫，或者带着超然或讥讽默默忍受压迫，我就不受压迫了吗？如果我把自己变卖为奴，我就不是奴隶了吗？如果我自杀，会因为我自愿除掉我的生命而不会死吗？“大众政府只是一种阵发性的暴政，而君主制是一

---

[53] J.S.穆勒：《论自由》，《穆勒著作集》，第219—220页。

[54] 本杰明·贡斯当：《政治文集》，第312页。

种更集权的专制主义。”[55] 贡斯当视卢梭为个人自由的最危险的敌人，因为卢梭宣称“把自己献给所有人，就等于没有献给任何人”[56]。贡斯当看不出，即使主权是“每一个人”，为什么它就不会压迫它那不可分割的自我的某一个“成员”，如果它决定要这么做的话。当然，我可能会情愿让人民大会、一个家族或我属于其少数派的一个阶级来剥夺我的自由。有一天它可能会给我一个机会，去说服其他人为我做我觉得我有资格要求的事情。但是我的自由通过我的家族、朋友、同胞公民之手被剥夺，是一种同样有效的被剥夺。霍布斯无论怎么说都更为坦率：他并没有骗人说主权不会使人受奴役；他虽为这种奴役辩护，但至少没有厚颜无耻地称之为自由。

整个十九世纪，自由主义思想家都坚持说：如果自由涉及对任何强迫我——强迫我做我不愿意或可能不愿意做的事情——的人的权力的限制，那么，不管以其名义对我实施强制的理想是什么，我都是不自由的；绝对主权的学说本身就是一种暴政的学说。如果我想保持我的自由，光说自由不容侵害，除非某人或别的什么——绝对君主、全民大会、“议会中的国王”、法官、某些权威的联合或者法律自身（因为法律也可能是压迫性的）——准许这种侵害，是远远不够的。我必须建立这样一个社会，其中必须存在着自由的某些疆界，这些疆界是任何人不得跨越的。确定这些疆界的规则有不同的名称或本性：它们或许被称作自然权利，或许被称作神的声音、自然法、功利的要求或“人的永恒利益”[57]；我可能相信它们是先验有效的，将其确定为我自己的终

---

[55] 本杰明·贡斯当：《政治文集》，第316页。

[56] 卢梭：《社会契约论》，载《全集》，第3卷，第194页；参见本杰明·贡斯当：《政治文集》，第313页。

[57] J.S.穆勒：《论自由》，《穆勒著作集》，第224页。

极目的，确定为我的社会或文化的终极目的。这些规则或命令的共同之处在于，它们得到了广泛的接受，深深地扎根于人的现实本质中，就像它们经历了整个历史的发展，如今已成为我们所说的正常人的基本组成部分一样。对最低限度的个人自由不可侵犯性的真实信仰，必然要求这样一种绝对的立场。因为很清楚，对多数派的统治不能抱有什么希望；作为多数派统治的民主制逻辑上不承诺这个立场，从历史上它常常并不保护这种立场，210 而只相信它自己的原则。正如人们所说的，很少有政府发现难以使其臣民产生政府所期望的意志。专制主义的胜利就在于强迫奴隶宣称自己是自由的。它也许不需要强迫；奴隶也许会非常真诚地欢呼他们是自由的；但是毕竟还是奴隶。也许，对自由主义者来说，政治（"积极的"）权利和参与政府的权利的主要价值，是作为保护他们所认定的终极价值，即个人的（"消极的"）自由的手段。

但是如果民主制，在不失其民主特性的情况下，仍会压制自由——至少在自由主义所使用的这个词的意义上——那么，什么东西能使一个社会成为真正自由的社会？对于贡斯当、穆勒、托克维尔以及他们所属的自由主义传统而言，除非受两个多少相互关联的原则统治，没有一个社会能是自由的。一个原则是，只有权利，而非权力，才能被视为绝对的，从而使得所有人，不管什么样的权力统治着他们，都有绝对的权利拒绝非人性的举动。第二个原则是，存在着并非人为划定的疆界，在其中人必须是不可侵犯的；这些疆界之划定，依据的是这样一些规则：它们被如此长久与广泛地接受，以致对它们的遵守，已经进入所谓正常人的概念之中，因此也进入什么样的行动是非人性与不健全的概念之中。关于这些规则，说某个法院或主权团体可以通过某种正式的程序予以废除，是荒谬的。当我说一个人是正常的时，我

的部分含义是指，他不能轻易地、无顾忌地打破这些规则。当一个人未经审判就被宣布有罪或受到追溯性的法律惩治时，当孩子们被命令去诋毁其父母、朋友被命令相互背叛、士兵被命令用野蛮的方法实施屠杀时，当人们被拷打或谋杀、少数派因为激怒多数派或暴君而被屠杀时，这些原则就遭到了践踏。这些行为，即使主权使其合法化，甚至在当时也造成了恐怖。之所以如此，是源自于对这样一些绝对障碍的道德——不管法律——有效性的承认：它们阻止一个人将其意志强加于另一个人之上。一个社会、一个阶级或一个群体的自由，这种意义上的自由，是由这些障碍的力量来衡量的，也是由向其成员——如果不是全部，也是大部分——敞开的道路的数量与重要性来衡量的。[53] 211

这几乎与那些相信自由之"积极"——自我导向——含义的人的目的，处于完全相反的一个极端。前一种人希望约束的，正是这种权威本身。后一种人则希望这种权威掌握在自己手中。这是根本的分歧。它们不属于对同一个概念的不同解释，而是关于生活目的的两种分歧深刻、无法调和的态度。最好还是承认这一点，虽然实际上在它们之间进行妥协常常是必要的。因为它们的每一个都是绝对的要求。这些要求不可能同时获得完全满足。但是，不承认二者所寻求的满足，无论从历史上还是从道德上看都是终极的价值，都有权被归入人类最深刻的利益之中，却是根本缺乏社会与道德理解力。

---

[53] 在大不列颠，这种法律权力，在宪法上，当然授予绝对主权——"议会中的国王"。因而，使这个国家相对自由的，是这样一个事实：这个理论上全能的实体受到习惯或意见的限制，使之不能为所欲为。很明显，重要的并不是对权力进行限制的这些形式——不管它们是法律的、道德的还是宪法的——而是它们的有效性。

八 一与多

有一种信念与任何别的信念相比，对个体在伟大历史理想——公正，进步，后代的幸福，神圣的使命，民族、种族或阶级的解放，甚或自由本身——的祭坛上被屠杀负有更大的责任。这种信念要求个体为社会的自由牺牲自己。这种信念是：在某个地方，在过去或未来，在神启或某个思想家的心中，在历史或科学的宣言中，或者在未腐化的善良人的单纯心灵中，存在着最终的解决之道。这个古老的信念建立在这样一种确信的基础上：人们信奉的所有积极的价值，最终都是相互包容甚或是相互支撑的。“自然用一条不可分割的锁链将真理、幸福与美德结合在一起”，历史上最杰出的人物之一说过；他还用相似的话说过 212 自由、平等与公正。[59]

但这是正确的吗？不管是政治平等、有效的组织还是社会公正，都常常与哪怕是很少量的个人自由不相容，当然更与无限制的自由放任不相容；公正与慷慨、公共忠诚与私人忠诚、天才的需求与社会的要求也会发生猛烈冲撞，这些已经是老生常谈。从这种老生常谈很容易做出这样的概括：并非所有的好事都是相容的，更不用说人类的所有理想了。但是在某个地方，我们却

---

[59] 孔多塞：《人类精神进步历史表纲要》，第228页。孔多塞声称社会科学的任务就是表明，“启蒙的进步与自由、美德、尊重人的自然权利等方面的进步，是自然地结合在一起的；表明这些单独看真正好却常常彼此分离乃至于被认为是不相容的理想，当启蒙在大多数民族中同时达到一定程度时，应该如何变得不可分离”。他继续说道：“人们在承认必须用真理摧毁它们很久之后，仍然保持着他们幼年的错误，他们的国家、他们的时代的错误。”出处同前，第9—10页。非常具有讽刺意义的是，他自己的信念本身，即需要且可能将所有好事结合在一起，便属于被他自己很好地描述过的那类错误。

被教导说，所有这些价值以某种方式共处必须是可能的，因为否则，宇宙就不是一个和谐的整体，价值的冲突就将成为人类生活固有的、不可消除的因素。承认我们某些理想的实现原则上可能使别的理想不可能实现，就等于说人类完全满足的观念乃是一个形式上的矛盾，一个形而上学的狂想。对于每一个理性主义的形而上学家来说，从柏拉图到黑格尔或马克思的最晚近的弟子，放弃所有谜团都被解开、所有矛盾都被化解这样一种最后和谐的观念，是粗俗的经验主义，是在残酷的事实面前的自我放弃，是理性在事物本性面前的一种无法容忍的破产，是无法解释事物、为事物提供辩护并将其归结为一个体系的标志；而这些，正是"理性"要愤然拒绝的。

但是，如果我们无法先验地获得这样的保证，即真实价值的整体和谐在某个地方（也许在某个理想的领域，但这个领域的基本特征，是我们在有限的状态下无法理解的）是可以发现的，那么，我们便只有返回到经验观察与日常人类知识这两种日常根源之中。但这些根源肯定不能保证让我们做出这样的假定（或不能保证理解这样说的意思）：所有好事（所有的坏事也一样）是可以相互调和的。我们在日常经验中所遭遇的世界，是一个我们要在同等终极的目的、同等绝对的要求之间做出选择，且某些 213 目的之实现必然无可避免地导致其他目的之牺牲的世界。的确，正是因为处在这样的状况中，人们才给予自由选择以那么大的重要性。因为，如果他们能够确信在某个完美的、人们在地球上可以实现的状态中，他们所追求的那些目的绝不会相互冲突，那么，选择的必然性与巨大的痛苦就会消失，自由选择的核心重要性也会随之消失。于是，任何一种使这种最终状态接近的方法，似乎都是完全合理的，而不管推进这种状态需要牺牲多少自由。

我毫不怀疑，正是这样一种教条式的确定性应该对下述深刻、平静且不可动摇的信念负责，这个深居历史上那些最残忍的暴君与迫害者心中的信念就是：他们的目的证明他们的所作所为是完全合理的。我并不是说自我完善的理想——不管是对于个体，还是对于民族、教会或阶级——本身就是应受谴责的，也不是说为之辩护的语言在任何情况下都是语义混淆或误用词语的结果，是道德或智识反常的结果；我试图表明的是，正是“积极”意义的自由观念，居于民族或社会自我导向要求的核心，也正是这些要求，激活了我们时代那些最有力量的、道德上正义的公众运动。不承认这点，会造成对我们时代的最关键的那些事实与观念的误解。但是在我看来，从原则上可以发现某个单一的公式，借此人的多样的目的就会得到和谐的实现，这样一种信念同样可以证明是荒谬的。如果正如我所认为的，人的目的是多样的，而且从原则上说它们并不是完全相容的，那么，无论在个人生活还是社会生活中，冲突与悲剧的可能性便不可能被完全消除。于是，在各种绝对的要求之间做出选择，便构成人类状况的一个无法逃脱的特征。这就赋予了自由以价值——阿克顿所理解的那种自由的价值：它本身就是目的，而不是从我们的混乱的观念、非理性与无序的生活，即只有万能药才可救治的困境中产生的短暂需要。

我并不想说个人自由，即使在最开明的社会里，也是社会行动惟一甚至是支配性的标准。我们强迫儿童接受教育，我们禁止当众执行死刑。这些明显是对自由的阻碍。我们用这些理由为它们辩护：对我们来说，与无知、与培育野蛮或残忍的快乐和 214 兴奋相比，压制它们所需要的约束更加可取。这种判断反过来又依赖于我们怎么样确定善与恶，也就是说，依赖于我们的道德的、宗教的、智识的、经济的与美学的价值；这些价值反过来，又

与我们对人、对人的本性的基本需要的理解密不可分。换句话说，我们对这些问题的解决，是建立在我们关于什么构成完满的生活（与穆勒所说的“狭隘与萎缩”、“退化与死板”[60] 的性质相反）的观点之上的；我们有意无意地受这种观点指导。抗议书报检查法律以及对个人道德进行控制的法律对个人自由的无法容忍的侵犯，就预设了这样一种信念：在一个好的（或者说，任何一个）社会里，这些法律所禁止的那些活动，是人之为人的根本需要；为这些法律进行辩护，便是坚持这些需要并不是根本性的，就是坚持如果不牺牲其他一些高于个人自由的价值（满足更深刻的需要），这些需要便无法获得满足；这些高于个人自由的价值的确定，依据的标准不仅仅是主观的，而且要具有一定的（经验的或先验的）客观地位。

一个人或一个民族在多大程度上有如其所愿地选择自己生活的自由，必须与其他多种价值的要求放在一起进行衡量；平等、公正、幸福、安全或公共秩序，也许是其中最明显的例子。因为这个原因，自由不可能是不受限制的。R.H.托尼正确地提醒我们，强者——不管他们强在生理上还是强在经济上——的自由必须受到限制。这句格言值得尊重。这并不是因为某种先验原则——根据这一原则，对一个人的自由的尊重，逻辑地蕴含着对其他人与他一样的自由的尊重；而仅仅是因为，尊重正义原则或耻于公然的不平等待遇，就像自由的要求一样，是人的基本特征。我们不可能拥有一切，这是个必然的而不是偶然的真理。柏克呼吁持久的补偿、调和与平衡；穆勒呼吁常新的“生活实验”，虽然它总是有可能出错——承认甚至在一个完全由善良、理性的人以及由完全清晰的观念组成的理想世界里，不仅在实

---

[60] J.S.穆勒：《论自由》，《穆勒著作集》，第265—266页。

践上而且在原则上都不可能获得清晰而确定的答案[61]；这些都足以使那些寻求最后答案、寻求单一而无所不包的永恒体系的人绝望得发疯。但是，那些与康德一样熟知"从扭曲的人性之材中，造不出直的东西"[62] 这一真理的人，没有办法不得出这种结论。

215

无需强调的事实是，一元论以及对单一标准的信仰，无论对于理智还是对于情绪，常常被证明是个深刻的满足之源。不管判断的标准，是像十八世纪的哲人们或他们在我们这个时代的专家治国论后裔所认为的那样，来自于对完美的未来的某种先见之明，还是像德国的历史主义者、法国的神权论者或英语国家的新保守主义者所认为的那样，扎根于过去——la terre et les morts（大地与死者），它都注定要遭遇人类的某种无法预见也不可预见的发展，如果这种标准太僵化，它便不可能适应这种发展；进而它就将被用于为普罗克拉斯忒斯式的先验野蛮行径辩护，即为把现实的人类社会强行纳入某种固定的模式辩护，这种模式出自于我们对多半是想像性的过去或全然是想像性的未来的那种易错的理解。以人类的生命为代价来保持我们的绝对的范畴与理想，同样违反科学与历史的原则；它是一种可以同等地在我们时代的左右翼中发现的态度，是与那些尊重事实的人所接受的原则无法相容的。

多元主义以及它所蕴含的"消极的"自由标准，在我看来，比那些在纪律严明的威权式结构中寻求阶级、人民或整个人类的"积极的"自我控制的人所追求的目标，显得更真实也更人道。它是更真实的，因为它至少承认这个事实：人类的目标是多样

---

[61] J.S.穆勒：《论自由》，《穆勒著作集》，第18卷，第281页。

[62] 《康德全集》，第8卷，第23页，第22行。

的，它们并不都是可以公度的，而且它们相互间往往处于永久的敌对状态。假定所有的价值能够用一个尺度来衡量，以致稍加检视便可决定何者为最高，在我看来这违背了我们的人是自由主体的知识，把道德的决定看作是原则上由计算尺就可以完成的事情。说在某种终极、共通而又能够实现的综合中，义务就是利益，个人自由就是纯粹的民主制或威权式国家，这等于是给自欺与蓄意的伪善披上形而上学的毛毯。多元主义是更人道的，因为它并未（像体系建构者那样）以某种遥远的、前后矛盾的理想的名义，剥夺人们——作为不可预测地自我转化的人类—— 216 的生活所必不可少的那些东西。[63] 结果，人在各种终极价值中进行选择；他们之所以做出选择，是因为他们的生活与思想受到基本的道德范畴与概念的决定，这些范畴与概念，不管其最终的起源是什么，在大部分的时空中，至少是他们的存在与思想、他们自己的认同感的一部分；同时，也是人之为人的要素的一部分。

自由地选择目的而不宣称这些目的具有永恒的有效性，这种理想以及与此相联系的价值多元论，也许只是我们衰颓的资本主义文明晚近的果实。在遥远的古代和原始社会中，这种价值从未被承认；后世子孙也许带着好奇甚至同情看待它，但很少能理解它。事实也许如此，但是我觉得也不必得出怀疑主义的结论。原则并不是神圣的，因为它们的有效期限是不能保证的。的确，那种确保我们的价值在某个客观的天堂中永恒与安全的

---

63 在这方面，我觉得边沁说得很好："个体的利益是惟一真实的利益……能够想像一个人竟会这样荒谬……以致宁愿他是那个他所不是的人，宁愿借口促进尚未出生的人或许永远不会出生的人的幸福，来折磨生者吗？"见《边沁著作集》（爱丁堡，1843），第1卷，第321页。这是柏克很少赞同边沁的地方之一，因为这段话是与形而上学的政治观相对立的经验主义政治观的核心。

要求，也许只是对确定性的幼稚的渴望，或者是对我们的原始过去的那些绝对价值的渴望。我们这个时代的一位令人尊敬的著作家说过，“认识到一个人的信念的相对有效性，却又能毫不妥协地坚持它们，正是文明人区别于野蛮人的地方。”[64] 在此之外要求更多，也许就是根深蒂固且不可救药的形而上学的需要；但是让这种需要来决定一个人的实践，却是一种同样根深蒂固且217 更加危险的道德与政治不成熟的表现。

[64] J.A.熊彼特：《资本主义、社会主义与民主》（伦敦，1943），第243页。

穆勒与生活的目的

……给人性以完全的自由，向无数相互冲突的方向扩展自身……对于人与社会的重要性。

J.S.穆勒：《自传》[1]

在一个人权未被践踏、人们不因其所信和所是而相互迫害的世界里，宽容的事业是不需要捍卫的。然而，这并不是我们的世界。与我们的一些文明的祖先相比，我们离这种值得向往的状态更加遥远；而且在这方面非常不幸的是，我们过于遵从人类经验的通常模式了。公民自由得到尊重、舆论与信仰的多样性得到宽容的时代与社会是极端稀少的——在人类整齐划一、不宽容与压迫的沙漠中，是罕见的绿洲。在伟大的维多利亚时代导师中，卡莱尔与马克思是比麦考莱、辉格党人更成功的预言家，却未必是人类的朋友；至少，他们怀疑作为宽容之基础的那些原则。他们当中最伟大的斗士，最清楚地阐明这些原则并因此奠定现代自由主义基础的，众所周知，是《论自由》的作者约

① 第7章，载J.M.罗伯逊等编：《穆勒著作集》(多伦多/伦敦，1963—1991)，第1卷，第259页。在下文注释中，凡涉及穆勒的著作，都依此版本，并以缩写形式出现，如CW i 259分别表示《穆勒著作集》第1卷第259页；凡涉及《论自由》者，皆出自该书第18卷，也以缩写的形式出现(省略了卷次)，如L 4/281指《论自由》第4章，载《穆勒著作集》第18卷第281页。

翰·斯图亚特·穆勒。这本书，用R.W.利文斯通恰当的说法，这本"伟大的小书"[2]，出版于一百年前[3]。

218

这个主题当时处于讨论的最前沿。1859年，欧洲失去了两个最知名的个人自由的斗士，一个是麦考莱，一个是托克维尔。这一年也是弗里德里希·席勒百年诞辰，他被称颂为以自由与创造性的人格反对极端不平等的诗人。个体被有些人看作是新获胜的民族主义与工业主义力量的牺牲品，而其他人则认为个体在这些力量中登上了神坛；这些力量欢呼那些在工厂、战场或政治集会中改变世界的伟大而守纪律的人类大众的权力与荣耀。个体与国家、民族、工业组织、社会或政治群体相对立的困境，开始成为尖锐的个人与公共问题。同一年，达尔文的《物种起源》出版，它大概是那个世纪最有影响的科学著作，它既对古代累积的教条与偏见进行摧毁，同时又被不适当地运用于心理学、伦理学与政治学，被用于为残暴的帝国主义以及赤裸裸的竞争辩护。几乎与《物种起源》同时，还出现了一篇论文，出自一位晦涩的经济学家之手，阐述一种对人类有巨大影响的学说。作者是卡尔·马克思，著作叫《政治经济学批判》，其序言包含着唯物主义历史解释的最清晰陈述，这种解释的核心如今都归在马克思主义名下。但是穆勒的论述对政治思想的影响是更直接的，或许也是同样持久的。它超过了更早一些的对个人自由与宽容的阐述，从密尔顿、洛克直至孟德斯鸠、伏尔泰；而且，除了它过时的心理学与缺乏逻辑说服力以外，在个人自由领域，它仍然是经典的陈述。我们常常听说人的行为比其言辞更真实地表达他的信念。

---

② 理查德·利文斯通爵士：《宽容的理论与实践》（罗伯特·威利·柯恩纪念讲座第1讲）（伦敦，1954），第8页。

③ 本文写于1959年。

在穆勒那里,这两者不存在冲突。他的生活体现他的信念。他对宽容与理性的全身心热爱,即使在十九世纪的那些为之献身的人当中,也是独一无二的。

二

大家都知道约翰·斯图亚特·穆勒与众不同的教育。他的父亲詹姆斯·穆勒是十八世纪最后一个伟大的 raisonneur(理性主义者),而且全然不为他生活于其中的那个时代的浪漫主义潮流所动。像他的老师边沁以及法国唯物主义者一样,他把人当作自然对象,认为对人类的系统研究——可以遵从类似于动物学、植物学或物理学的路线——可以且应该建立在坚实的经验基础之上。他相信他自己已经掌握了关于人的新科学的原则,他坚信任何按照这种新科学教育出来的人、被别的有理性的存在物培养出来的理性存在物,都因此能够抵制无知与邪恶——思想与行为中两个最大的非理性根源,两个真正要对人类的不幸与邪恶负责的东西。他培养他的儿子约翰·斯图亚特,将其与别的较少受到理性教育的孩子相隔离。他自己的兄弟姐妹因而成了他惟一的伙伴。这个孩子五岁会希腊文,九岁会代数与拉丁文。约翰被他父亲精心调制的智识膳食所喂养,自然科学与古典文学得到很好的调配。他不容许接触宗教、形而上学、诗歌;边沁诬称这些东西是人类愚蠢与错误的汇聚。音乐是惟一允许他自由地沉溺于其中的艺术,可能是因为它被认为不太容易会错误地表现真实世界。这个实验,在某种意义上,是一个值得庆贺的成功。约翰·穆勒在十二岁的时候,便拥有极端博学的三十岁人的学问。在他自己有节制的、清晰、平实、痛苦而诚实的自述中,他说在他的智力猛烈地过度发展的同时,他的情感却感到饥渴。他父亲对其实验的价值毫不怀疑。他成功地制造了一个知识广

219

博而完全理性的生物。边沁的教育观念的真理性得到了彻底的证明。

这样一种调教的结果，在我们这个从心理学上讲已经不天真的时代，是不会使任何人吃惊的。在他的成年早期，约翰·穆勒经受了他的第一次痛苦的危机。他感到缺乏目的，意志瘫痪，充满绝望。根据他训练有素的、事实上是根深蒂固的把情绪的不满足还原为一个清晰问题的习惯，他向自己问了一个简单的问题：假设边沁式的普遍幸福的理想——他被教育去相信这一点，也竭尽全力使自己相信这一点——真的实现，真的就会满足220 他的所有欲望吗？他承认不会，这使他感到恐惧。那么，什么是生活的真正目的？他在存在中没有发现目的：他周围的一切事情都显得干瘪与荒凉。他试图分析他的状态。他也许完全缺乏情感——他是一个大部分人类正常本性已经萎缩的怪物？他觉得缺少继续生存的动力，只想死。

一天，在他阅读现在已经被忘记的法国作家马蒙特的传记中一个感伤故事时，他突然感动得掉下了眼泪。这使他确信他有感受能力，从此他开始了自我康复。他采取了反叛的形式，缓慢地、隐蔽地、但深刻且不可抵抗地反抗他父亲与边沁们反复灌输的生活观念。他阅读了华兹华斯的诗歌，他阅读并会见了柯勒律治；他的人的本性观，他的历史与人的命运观，发生了转变。从气质上讲，约翰·穆勒不是反叛式的人物。他爱并深深敬仰他的父亲，对他的主要哲学信条坚信不疑。他站在边沁一边反对教条主义、超验主义、蒙昧主义，反对所有阻碍理性、分析与经验科学前进的东西。他一生坚持这些信念。但是，他对人的理解，因此还有对其他事物的理解，却经历了巨大的变化。他与其说成了原始功利主义运动的公开的异端，不如说成了一个默默离开阵营的信徒，保留着他认为真实与有价值的东西，却不受该运

动的任何规则与原则约束。他仍然宣称幸福是人类生存的惟一目的，但是他对什么构成幸福，却有着根本不同于他的那些良师益友的理解。因为他现在认为最有价值的东西，既非理性亦非满足，而是生活的多样、易变与丰富性——个人才能无法解释的飞跃，人、群体与文明的自发性与独特性。他所憎恨与恐惧的，是心胸狭隘、千篇一律、压迫戕害，以及用权威、习惯、公共舆论对个体的碾压；他起而反抗秩序、整齐划一甚至和平，如果它们要以消灭未被驯服的、带有不可扑灭激情和自由自在想像的人类多样性与色彩为代价的话。这也许是对他自己受到训练的、情绪上枯萎的、不正常的童年与青春期的一种非常自然的补偿。

在他十七岁的时候，他的智力已经完全形成。约翰·穆勒的 221 智识装备在那个时代或任何时代可能都是独特的。他头脑清楚、率直、口才极好、非常严肃，没有任何恐惧、虚荣或幽默。在下一个十年里，他写作论文与评论，整个功利主义运动正式继承人的所有重担，都落在他的肩上；虽然他的文章使他成为名人，他也成长为优秀的政治评论家，而且成为他的师友与同盟的自豪之源，但是他的著作的调子并不是他们的调子。他称赞他的父亲所称赞的——理性、经验方法、民主、平等；攻击功利主义所攻击的——宗教、信奉直觉与无法证明的真理以及它们的教条式后果，这些东西，在功利主义者及穆勒看来，导致放弃理性、等级制社会、既得利益、对自由批评的不宽容、偏见、反动、不公、专制与不幸。但着重点有了变化。实际上，詹姆斯·穆勒与边沁想要的，仅仅是通过不管什么最有效的手段获得的快乐。如果有人给他们一副药，而科学能够显示服下它的人将获得永久的满足，他们的前提会使他们把这种药作为治疗所有邪恶的灵丹妙药加以接受。如果绝大多数人接受到最后的幸福，甚或摆脱了痛苦，如何达到这种状态则是无所谓的。詹姆斯·穆勒与边沁相

信教育与立法是通向幸福的道路。但是如果更便捷的道路被发现，就像药片、催眠或其他一些在我们这个世纪得到长足发展的制约人类的手段被发现那样，那么，由于极端追求“一以贯之”，他们会放弃自己所提供的方法，接受这些比较好的办法，因为这些方法更有效、成本更低。约翰·斯图亚特·穆勒，就像他在其生活与著作中表明的，从两方面反对这种解决办法。他可能谴责它使人性退化。对他来说，人之有别于动物的首要之处，既不在于拥有理性，也不在于发明了工具与方法，而在于能选择，人在选择而不是被选择时才最成为自己；人是骑士而非马匹；人是目的的寻求者（而不仅仅是手段），并以他自己的方式追求目的：可想而知，追求的方式越多，人的生活就变得越丰满；个体间相互 222 影响的领域越广，新的和预料之外的机会就越多；他沿着新鲜而未被探索的方向改变其自身性格的可能性越多，展示在每一个个体面前的道路也就越多，他的行动与思想的自由就越宽广。

总之，与外表恰恰相反，我觉得这才是穆勒最关心的。他口头上赞成对幸福的绝对追求。他深刻地相信公正，但是当他描述个人自由的光辉，或抨击任何试图剥夺或消灭它的努力时，他的声音才是他自己的。与他的相信道德与科学专家的法国前辈不同，边沁也曾宣称每个人都是他自己的幸福的最好判断者。不过，即使每一个活着的人都服下安乐丸，社会也会因此而上升或退缩到一种牢不可破、整齐划一的极乐状态，对边沁来说，他的原则也仍然成立。对于边沁，个人主义是一个心理学的论据；对于穆勒，它却是个理想。穆勒喜欢异端、独立与孤独的思想家，他们藐视既成的东西。在他发表于十八岁的一篇文章中（呼吁宽容一个现在几乎已被忘记的无神论者理查德·卡利勒），他表达了一个在其毕生著作中一再出现的思想：“那些丧生于地牢，作为异端、叛教者和渎神者而身处险境的基督徒改革者；那

些其宗教与博爱、自由、仁慈相一致的基督徒们；在他们取得他们一直是其牺牲品的权力的时候，却以同样的方式使用它……进行报复性的迫害，这乃是最骇人听闻的。"[④]终其一生，他都是异端、叛教者和渎神者的斗士，自由与仁慈的斗士。

223

他的行动与其言论保持了一致。与作为记者、改革家和政治家的穆勒的名字相关联的公共政策，很少与由边沁倡导、在其众多追随者那里成功实现的典型的功利主义方案相关联：伟大的工业、财政、教育计划，公共卫生改革，劳动或闲暇的安排。穆勒以其公开的观点与行动所致力关注的是另一些问题：个人自由的扩展，特别是言论自由——几乎不外于此。当穆勒宣称甚至战争也比压迫好、杀掉所有年收入高于五百镑的人的革命会使事情大大好转、法国拿破仑三世是活着的最卑鄙的人的时候；当他对帕麦斯顿因法案受挫而辞职表示喜悦时（这个法案的目的，是要使针对外国独裁者的阴谋在英国成为刑事罪）；当他谴责美国内战期间的南方各州，或因在下院为芬尼亚暗杀者辩护（可能因此而救了他们的性命）而使自己非常不受大众欢迎时；当他为妇女、工人、殖民地人民的权利辩护，因而成为英格兰受侮辱与受压迫者的最富激情也最有名的斗士时，我们很难相信

---

④ 这段话出自对有关卡利勒迫害事件的两本小册子的评论，文章发表于《威斯敏斯特评论》第2卷第3期（1824年7月）第1—27页。所引在第26页。既然亚历山大·贝恩（见《约翰·斯图亚特·穆勒评传》，伦敦，1882）满有把握地把这篇文章归于穆勒，虽然它本身并未出现在穆勒本人的著作目录中，伯林也就自然地将它归于穆勒了。这篇评论重印于《自由序论：约翰·斯图亚特·穆勒作品选集》（伯纳德·威士编，波士顿，1959），所引段落在第99页。不过约瑟夫·帕克斯1824年3月1日致约翰·鲍林（当时他们合编《评论》）的信指出这篇评论实际出自W.J.福克斯（1768—1864）之手（HM 30805，亨廷顿图书馆，圣马力诺，加利福尼亚），虽然帕克斯指的是"关于迫害的论文"（Persecution papers）。不过即使词句不是穆勒的，情绪却肯定是穆勒式的。——英文版编者注

他心目中最重要的东西不是自由与公正(不管付出多大代价),而是功利(它是计成本的)。他的文章与政治支持挽救了达勒姆及其《报告》(当时达勒姆及其《报告》在左右两翼的反对者的联合夹击之下处于被击败的危险之中),并因此极大地支持了英联邦国家的自治。他加入了使在牙买加干下暴行的埃尔总督名声扫地的活动。他拯救了在海德公园的公共集会与自由演说的权利,而反对希望摧毁这种权利的政府。他以文章和演说倡导比例代表制,因为他认为只有它才能让少数派(并不必然是品德高尚的或理性的少数派)的声音被听到。当他出乎激进派意料而反对东印度公司——他和他父亲曾经为其努力工作——解散时,那是因为他害怕政府铁腕之为害,要甚于公司官员们家长式的、算不上不人道的管理。另一方面,他并不反对一般的国家干预;他欢迎在教育与劳动立法方面的国家干预,因为他认为若非如此,最弱者就会受到奴役与碾压;因为国家干预将增加大多数人的选择的范围,虽然也有可能限制一些人的选择的范围。这些事情的共同之处并非它们可能与被称作"最大幸福"原则[5]的东西的直接关联,而是这样一个事实:它们触及了人权的问题,也就是说,触及了自由与宽容的问题。

当然,我并不想暗示在穆勒的心目中不存在着这种关联。他似乎常常基于这样的理由倡导自由:没有自由,真理就不会

---

⑤ "最大多数人的最大的幸福,是对错的尺度。"出自边沁的《政府片论》(1776)的序言。载J.H.伯恩斯、H.L.A.哈特编:《评〈英法释义〉》与《政府片论》(伦敦,1977),第393页。参见"最大多数人的最大幸福是道德与立法的基础",见边沁的《著作摘录》(1781—1785),载《边沁著作集》(爱丁堡,1843),第10卷,第142页。边沁后来弱化了"最大多数"的含义。关于这个观念在边沁之前以及在边沁思想中的发展,见R.沙克尔顿:《最大多数人的最大幸福:边沁这一表述的历史》,载《伏尔泰与十八世纪研究》,第90卷(1972),第1461—1482页。——英文版编者注

被发现——我们既不可能在思想中也不可能“在生活中”[6]进行那些惟一能为我们揭示新的、意料不到的使快乐最大化并使痛苦最小化的方法的实验，而快乐的最大化和痛苦的最小化正是价值的惟一源泉。因此，自由仅是手段，而不是目的。但是当我们问穆勒什么是他所说的快乐或幸福时，答案远不会明确。按照穆勒的看法，不管幸福是什么，它都不是边沁所认为的那样：因为边沁对人性的理解明显是狭隘的、根本不合适的；他对历史、社会、个人心理学没有任何想像性的把握；他不理解是什么东西且应该是什么东西使社会联结在一起——共同的理想、忠诚、民族性；他意识不到荣誉、尊严、自我修养或对美、秩序、权力与行动之爱；他只理解生活的“事务”的方面。[7] 所有这些目标（穆勒正确认为是核心性的）只是惟一普遍的目标即幸福的手段吗？或者它们是幸福的亚种？穆勒从未明确地告诉我们这些。他说幸福，或功利，不能用作行为的标准，这就一举摧毁了边沁体系中的最自大的主张，其实也是其核心学说。“我们认为，”他在论边沁的文章（在其父去世后才发表）中说，“功利或幸福，是一种太复杂或不确定的目的，除了以许多次一级的目的为 225 中介外难以追寻；而关于这些次一级的目的，那些在终极标准上存在着差异的人们，可能且往往存在着一致意见。”[8] 这对于边沁是简单而确定的；但穆勒拒绝边沁的公式，因为这个公式建立在一种关于人性的错误观念之上。在穆勒那里它是“复杂”而“不确定的”，因为他在其中加进了很多实际上人们因其自身之故而追求的不同（也许并不总是不相容的）目的：爱，恨，公正、行

⑥ L 4/281；参见 L 3/261，穆勒谈到了“生存实验”。

⑦ 《边沁》，CW x 99—100。

⑧ 《边沁》，CW x 110。

动、自由、权力、美、知识、自我牺牲的需要；对于这些目的，边沁要么无视，要么将其错误地归类为快乐。在穆勒的著作中，"幸福"常常意味着某种与"一个人的愿望的实现"类似的东西，而不管这愿望是什么。这等于是将这个词的意义扩展到无意义的地步。词语依旧，但是精神已经消失。也就是说，边沁那种老式的、实际的观点已不复存在，这种观点认为如果幸福不再是行动的一个明确而具体的标准，它就没有任何意义，就像它想要取代的那些"超验"直觉论者的妄想一样毫无价值。穆勒的确补充说："当两种或两种以上次级原则发生冲突的时候……对某种第一原则的直接诉求将成为必需。"[9] 这个原则就是功利。但是他并没有指出这个概念在抽干了它的老式的、唯物主义的但也是可以理解的内容之后，还如何使用。

正是穆勒的这种摆脱边沁所说的"模糊的概括"[10]的倾向，使我们进一步追问，在穆勒的著作与行动中，实际上是什么东西充当了真正的价值尺度。如果他的生活与他所倡导的事业是证据的话，那么很清楚，对他来说公共生活中的最高价值——不管他有没有称之为"次一级目的"[11] ——是个人自由、多样性与公正。如果多样性受到质疑，穆勒会基于这样的理由为之辩护：没有充分的多样性，许多在目前完全不可预见的人类幸福（或满足、实现、更高层次的生活等，无论它们的程度如何决定与比较）的形式，将变得不可知晓、无法实验与无法实现；其中还包括迄今尚没有人经历过的更幸福的生活。这就是他的命题，而他选择用功利主义来称呼它。但是如果有人争辩说：一个给定的、实

⑨ 《边沁》，CW x 111。

⑩ 边沁常常使用这个词，如他的《"世界的立法者"：论法规、法律与教育》，P. 肖费尔德与 J. 哈里斯编（牛津，1998），第 46 页，第 282 页注。——英文版编者注

⑪ 《边沁》，CW x 110。

际的或可以获得的社会安排能够产生足够多的幸福，而且既然人的本性及其环境有不可逾越的限制(如不可能长生不老或长得有喜玛拉雅山那么高)，那么我们最好的选择便是把握已有的东西；因为，就所有经验的可能性而言，变化有可能降低普遍幸福，因此应该被避免，我们可以肯定他会立即反驳这种论证。他所执着的答案是：我们永远说不清(就我们一直在尝试而言)更大的真理或幸福(或任何其他形式的经验)在哪里。因此终极性在逻辑上是不可能的；所有的解答都必然是尝试性的和暂时的。这既是圣西门弟子又是贡斯当或洪堡弟子的声音。它与传统的，也就是十八世纪的功利主义正好相反。传统的功利主义建立在这样一种观念之上：事物拥有不可改变的本性，社会问题和其他问题的解答至少从原则上是可以被科学一劳永逸地发现的。尽管穆勒担心无知与非理性的民主并因此渴望由开明人士与专家组成的政府(并且在其生命的早期与晚期，强调共同的甚至是无批判的崇拜对象的重要性)，但也许正是他对功利主义基础的反对，制约着他的圣西门主义，使他自己既反对孔德，又不受他的费边社弟子们的精英主义倾向之害。

在他的思想与行动中，存在着自发的、未经辨析的理想主义，它使他完全远离边沁式的超然与尖刻的讽刺，或者詹姆斯·穆勒的空洞且教条的理性主义。他告诉我们，他父亲的教育方法使他成为一台枯燥的计算机器，与不人道的功利主义哲学家的大众形象相去不远；他的这方面的自觉使得人们怀疑这是不是全然真实的。除了严肃光秃的头颅、黑衬衫、低沉的声调、讲究的措辞、缺乏幽默感外，穆勒的生活是对其父亲的见解与理想的不停顿的反抗，这种反抗因隐秘性与未明言而更为强烈。

穆勒缺少任何预言的天赋。与他的同时代人马克思、布克哈特和托克维尔不同，他对二十世纪将会是什么样子没有预见，

227 对于工业化的政治与社会后果没有预见，对于人类行为中非理性和无意识因素的力量的发现，以及这种发现正在导致和可能导致的可怕的技术，没有任何预见。社会的巨变导致了种种支配性的、世俗化的意识形态的产生以及它们间的战争，非洲与亚洲的觉醒，我们这个时代民族主义与社会主义的奇怪结盟，而所有这些都处于穆勒的视野之外。但是，如果说对未来的轮廓缺少敏感，他却对作用于他那个时代的那些毁灭性的力量，有着敏锐的意识。他厌恶与害怕标准化。他意识到在仁爱、民主与平等的名义下，造成了这样一种社会，在其中人的目标变得越来越狭隘、渺小，人群的大多数，根据他可敬的朋友托克维尔的想像，被改造成纯粹的工作的羊羔；[12] 在其中，用他自己的话来说，"集体平庸"[13] 将逐渐窒息创造性与个人天赋。他反对被称作"组织人"的人类，而这种东西边沁可能从原则上无法做出合理的反驳。他知道、害怕也痛恨胆怯、中庸、天生的顺从、对人类的问题缺乏兴趣。这是他和他的不太忠实朋友、怀疑论者托马斯·卡莱尔的共同之处。除此以外，他奋力反抗这些人：他们为了可以和平地培育自己的花园而准备在公共生活领域出售他们的基本人权：自治权。我们今天生活于其中的这些社会特征，他可能已经带着恐惧认识到了。他视人类的团结为理所当然，也许看得太理所当然了。所以他并不害怕个体或群体的孤立，不害怕导致个体异化、社会解体的那些因素。他所关注的是与之相反的社会化与齐一化[14]的罪恶。他渴望人类生活与性格的最广泛

[12] 托克维尔：《美国的民主》下卷(1840)，第4部分，第6章："民主国家害怕哪种专制"。亨利·里夫、弗朗西斯·波文译(纽约，1945)，第319页。

[13] L 3/268。

[14] 他似乎没注意到社会主义也会像民主制一样对个人自由形成威胁。受哈丽特·泰勒的影响，他在《政治经济学原理》及后来的著作中，倡导社会主义。这些不

的多样性。他说如果不能防止个体之间相互伤害，特别是如果 228
不能防止个体受到可怕的社会压力的伤害，这种多样性是无法获得的；这使他坚定而持续地主张宽容。

宽容，赫伯特·巴特菲尔德曾经告诉我们，暗示着某种不尊敬。[15]我容忍你的荒唐的信念与愚蠢的举动，虽然我知道它们是荒唐与愚蠢的。我认为穆勒也会同意这种看法。他相信深刻地坚持一种意见就是将我们的情感投入到其中。他曾经宣称当我们真正执着于某种观点时，我们肯定会憎恨那些持相反观念的人。[16]他宁愿要这种情绪也不要冷漠的性情与意见。他并不要求我们必然尊重别人的意见，恰恰相反，他只要求我们试图理解与容忍它们；仅仅是容忍——不赞同，反感，甚至嘲笑或轻视，但是容忍。因为没有信念，没有某种同情感，他认为，不可能有深刻的信念；而没有深刻的信念，也就不存在生活的目的，于是他自己曾经面临的可怕的幻灭感就会来到我们面前。但是没有宽容，理性批评和合理责难的条件就会被摧毁。他因此强烈呼吁理性与宽容。理解并不必然导致谅解。我们有可能带着激情与仇恨争辩、攻击、拒绝、责难。但是我们不会压制或者倾轧；因为压制与倾轧将毁灭善恶，这等于是集体性的道德与理智自杀。怀疑地尊重我们反对者的意见在他看来似乎要好于冷漠与犬儒

是考察穆勒的社会主义与他的个人主义信念的特殊关系的地方。除了他自己的表白外，他那个时代的社会主义领袖们，不管是路易·布朗、蒲鲁东、拉萨尔还是赫尔岑（更不要说马克思了），甚至没有一个人把他当作同路人看待。在他们眼中，穆勒是温和的自由主义改革家或中产阶级激进主义的典型。只有费边社成员把他当作先驱。

⑮ H. 巴特菲尔德：《宽容原则在美国生活中的历史发展》（罗伯特·威利·柯恩纪念讲座）（伦敦，1957），第16页。

⑯ 《自传》第2章：CW i 51，53。

主义。但是即使是冷淡与犬儒主义态度，其为害也要轻于不宽容或扼杀理性讨论的、强加于人的教条。

这就是穆勒的信念，在《论自由》中得到了经典的阐述。这本书是1855年与其妻子合写的。在他父亲去世之后的岁月里，她就成了他生活中的支配性的人物。直至弥留之际，他始终相信她的才智远远在他自己之上。在她去世后，1859年，他发表了这篇文章；他确信，若非妻子去世，以她独一无二的天赋，很可能会使这篇文章增色不少。229

二

我不想对穆勒的论证做详细的摘要，而只想重复那些被穆勒赋予极端重要性的突出观念——他的反对者在其有生之年予以攻击、今天攻击甚至更甚的那些信念。这些命题远非自明的；时间并未使它们变成陈词滥调；甚至今天它们仍未构成一种文明见解的无可争辩的假设。让我试着简短地讨论它们。

人们想剥夺别人的自由，要么(1)因为他们想把自己的权力强加在别人身上；要么(2)因为他们想舆论一律，即他们不想与别人的想法不一样，也不想别人与他们自己的想法不一样；要么最后(3)因为他们相信，对于人们应该如何生活这个问题（就像任何真正的问题一样），存在一个且惟一一个正确答案：这个答案可以通过理性、直觉、启示、生活方式或"理论与实践的统一"[17]等方法获得；它的权威性是这些通向最终真理的道路之一

---

[17] 对于马克思主义的这个基本公式（不管是马克思自己还是恩格斯，似乎都没有明确地用这些词语表述过），参见卢卡奇：《什么是教条的马克思主义?》(1919)，载《历史与阶级意识：马克思主义辩证法研究》(1923)(伦敦，1971)，罗德尼·利文斯通译，第2—3页。科拉科夫斯基作了这样的解释："理解现实与改变现实并不是两个分离的过程，而是同一个现象。"见《马克思主义主流：其起源、成长与解体》(牛津，

所确保的;所有与这个答案相背离的言行都是危及人类得救的 230 错误;这就证明了立法反对甚或毁灭那些不管其性格与目的如何但背离了真理的人的正确性。

穆勒把前两个动机斥为非理性的,因为它们没有提出任何合乎理智的要求,因此也就无法通过理性的讨论予以回答。惟一一个他准备严肃对待的动机是最后一个,也就是说,如果生活的真实目的是可以发现的,那么,反对这些真理的人就是在扩散有害的谬误,因此必须受到压制。对于这种见解,他回答说,人并不是不会犯错误的;被假定为有害的观点最终有可能是正确的;那些杀害苏格拉底与基督的人们真诚地相信这两人是邪恶谬误的供应者,这些人本身就像今天能看到的任何人一样值得尊敬;马可·奥勒留,"最绅士化、最和蔼可亲的哲学家与统治者"[18],据称是他那个时代最开明和最高贵的人士之一,却下令把基督教作为道德与社会危险予以迫害,而且任何其他迫害者

1978;牛津大学出版社),第3卷:"崩溃",第270页。对于苏联哲学——在其中这个公式被 ad nauseam(令人作呕地)重复着——它大体意思是:"物理科学应该为苏联的工业服务;社会与人的科学应该作为政治宣传的工具。"相似的措词也被马克思的同时代人使用过[不过,不能认为在意义上是等同的,甚至是 mutatis mutandis(稍作修改的)]。例如,在《论天才》(1832)(见 CW ı 336)中,穆勒自己就把"理论与实践的统一"归于古希腊人。孔德在其《实证政治学体系》第4卷(巴黎,1854)第7页和第172页中也提到"harmonie entre la théorie et la pratique"(理论与实践的和谐)。当然,关于理论与实践的一般讨论可以追溯到古代,也许起源于苏格拉底的美德即知识的学说;也见第欧根尼·拉尔修 7.125 有关斯多噶派的观点"有德之人既是理论家,也是可做之事的实践者"的论述。尤其著名的是莱布尼茨1700年提议在柏林建立布兰登堡科学院时的建议:"Theoriam cum praxi zu vereinigen"(理论与实践相结合),参见汉斯-斯蒂芬·布拉特:《莱布尼茨和他的学院》(*Leibniz under sein Akademie: Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften, 1697—1716*)(柏林,1993),第72页。——英文版编者注

⑱ L 2/237。

所使用的论调也全都为他所用。我们不能假定迫害从未扼杀过真理。穆勒说,"认为真理,仅仅是真理,就内在地拥有否定错误的力量,就有战胜地牢与炮烙的力量。这是一种懒汉式的侥幸心理。"[19] 迫害在历史上是非常有效的。

> 仅以宗教观为例:在路德以前宗教改革至少爆发了二十次,并且被镇压。布雷西亚的阿诺德被镇压。多尔奇诺修士被镇压。萨伏那洛拉被镇压。阿尔比派被镇压。韦尔多派被镇压。罗拉派被镇压。胡斯派被镇压。……在西班牙、意大利、佛兰德斯、奥地利帝国,新教被根除;在英格兰,如果玛丽女王活着而伊丽莎白女王死去,情况也可能非常相像……没有一个有理性的人会怀疑基督教将在罗马帝国灭绝。[20]

对此如果有人反驳说:因为我们过去犯过错误,当我们现在发现邪恶时,若因为害怕再度犯错误而不反击它,这便是纯粹的懦弱;或者,换个说法:即使我们是会犯错误的,但如果我们要生231 存,我们就必须做出决定和行动,虽然其结果根本无法保证,但我们必须根据我们的眼光去做,永远冒着犯错误的风险;因为生存就是冒险,我们还会有什么选择呢?对于这些说法,穆勒回答说,"假定一种观念是正确的乃因它经受了一切可能的辩驳而没有被驳倒,与假定它是正确的乃因它是不容反驳的,这两种假定是有巨大差别的。"[21] 你的确能阻止"坏人"用"错误与危险的"

---

[19] L 2/238。

[20] L2/231。

[21] L 2/231。

观点[22]为害社会,但是必须以这点为前提:给予人们否定你这种指控——指控某种东西是坏的、危险的、颠覆性的或错误的——的权利;否则,你的信念仅仅是建立在教条的基础上,是非理性的,无法根据任何新的事实与观念进行分析或改变。如果不能绝对无错,那么除了在讨论中,真理又何以能出现呢?不存在先验的通向真理的道路;一种新的经验、新的论据从原则上能够改变我们的看法,不管这种看法多么牢固。关闭大门就是使自己有意无视真理,使自己陷于永远无法纠正的错误。

穆勒拥有敏锐而精细的头脑,他的论证是无可反驳的。但是在这里,很明显他的结论只能是来自他从未明确阐述的一些前提。他是个经验主义者;也就是说,他认为除非建立在观察的证据之上,任何真理都无法也不曾理性地确立。新的观察从原则上说总能颠覆建立在老的观察上的结论。他认为这个原则用在物理学定律上是正确的,甚至用在逻辑与数学定律上也是正确的;那么在科学的确定性并不占优势的"意识形态的"领域,在伦理、政治、宗教、历史中,在整个人的事务的领域,由于只有概然性支配一切,就更属确定不移了。在这些领域里,除非允许完全的舆论与辩论自由,否则没有任何东西能够被理性地确立。但是那些不赞成他的观点、相信直觉真理原则上是经验无法修正的人,对于这种论证可能会置之不理。穆勒大概会将他们斥为蒙昧主义者、教条主义者与非理性主义者。但是如果他们的观点在今天也许比在穆勒的那个世纪更强大,如果我们要想理性地驳斥它,那么,除了纯粹轻蔑地拒斥以外,我们还应该做得更多。而且,没有完全的讨论自由,真理的确无以产生。但是这仅仅是发现真理的必要而非充分条件;虽经全力搜寻,真理也许

---

[22] L 2/231。

232 仍然处在井底，而与此同时坏的事情有可能获胜并对人类产生无穷的危害。很显然，我们必须允许、例如，倡导种族忿恨的观点自由地表达，因为密尔顿说过"把所有学说都释放出来……在自由、公开的遭遇中，谁说真理会敌不过邪恶?"[23]这是勇敢且乐观的论点，但是今天支持它们的经验证据怎么样呢？为害者与说谎者、恶棍与盲目的狂热者，在自由的社会里，是否已经被及时阻止或最终被拒绝？为了保证自由讨论之花开放需要付出多大代价？无疑需要很高代价；但是代价是无限的吗？如果不是，那么谁能说代价不是太大或已经太大？穆勒说，在一种被视为错误的观点中仍然可能有部分真理；因为不存在绝对真理，只存在通向真理的不同道路；压制明显错误的东西有可能同时压制它里面正确的东西，从而使人类遭受损失。这种论点，同样无法说服那些认为绝对真理可以一劳永逸地发现的人，不管这种真理的发现是通过形而上学的、神学的论证，还是通过某种直接的洞见，抑或通过某种生活方式，再要么，就像穆勒的师友们所相信的，通过科学或经验的方法。

他的论证只有在一个假设的基础上，才是可行的，这个假设就是：人的知识从原则上讲是从不会完成的，总是会有错误的；不存在单一的、普遍可见的真理；每个人、每个民族、每个文明都可以采取自己的方式追求自己的目的，而不必然彼此和谐；人是可变的，他们所相信的真理，根据新的经验与他们自己的行动(他称作"生活实验"[24])，也是可变的；因此，亚里士多德学派、许多基督教经院主义者和无神论唯物主义者共有的信念，即存在

---

[23] 密尔顿：*Aereopagita*(1644)，载《约翰·密尔顿散文全集》(纽黑文与伦敦，1953—1982)，第2卷，第561页。在引文中，密尔顿的词的拼法被现代化了。

[24] L 4/281；参见 L 3/261。

一种基本可知的人性，在所有时间所有地点所有人中保持不变的本性——变化的现象下面静态的、不变的本质，拥有永久的需要，受制于单一或可以发现的目标或目标模式——这种信念便是错误的；同样错误的是与这种信念相联系的观念，即认为存在惟一一种正确的学说，能够使全人类获救，这种学说包含在自然规律、《圣经》的启示、天才人物的洞见、一般人的天生智慧或功利主义的科学精英为了治理人类而做出的计算之中。 233

穆勒说：关于人的(也是社会的)科学太混乱、太不确定，以致根本无法恰当地称作科学。对于一个公开的功利主义者，这是够勇敢的了。他认为，在人的科学中没有有效的概括，没有规律，因此没有可以从中适当地推演出来的预测或行动法则。他敬仰他父亲，其整个哲学建立在相反的假设基础上；他尊敬奥古斯特·孔德，资助赫伯特·斯宾塞，这两人都声称已经为一门恰当的社会的科学奠定了基础。但是他自己的半明言的假定却与此相矛盾。穆勒相信人是自发的，他拥有选择的自由，他造就自己的性格；作为人与自然、人与人之间相互作用的结果，某种新的东西不停地产生，而这种新颖性正是人类最典型也最人性的东西。因为穆勒关于人性的整个观念并不是建立在同一模式之重复的观念上，而是建立在他对人类生活的感知——永恒的未完成性、自我改造与创新——之上的，他的言词在今天也是有活力的、与我们自己的问题相关的；而詹姆斯·穆勒、巴克尔、孔德与斯宾塞的著作，则仍然处于十九世纪思想之河的巨大的、半被废弃的船体之内。他没有要求或预言这种理想状态：人类问题最后解决，或在所有关键问题上获得普遍一致。他假定最终性是不可能的，暗示这也是不可取的。他没有证明这点。论证的严密不是他的长才。但正是这种信念，损毁了爱尔维修、边沁、詹姆斯·穆勒建构其学说——他从未正式拒绝这些体系——的基

础,给予他的学说以真实性与人道。

他其余的论证更弱。他说除非处于争论之中,否则,真理也很容易堕落为教条或偏见;人们可能不再感到它是个活生生的真理;为保持其活力反驳是必要的。"一旦战场上没有敌手,教师和学者就会在他们的职位上沉睡"[25],为"既定意见的沉睡"(the deep slumber of a decided opinion)所制服。穆勒对此深信不疑,以致他宣称,如果没有真正的异议者,我们有义务发明自我反驳的论点,以保持我们自身处于一种智识上的适宜状态。这与黑格尔的战争可以防止人类社会停滞的论点非常相似。但是如果关于人类事务的真理从原则上说是可以证明的,就像算术中的真理一样,那么,为了保证我们对这种真理的理解,并不需要发明错误命题来加以反驳。穆勒真正要求的似乎是舆论自身的多样性。他说到"真理所有方面的公平竞赛"[26]。一个相信简单、完全真理的人,就像早期功利主义者那样,是不可能运用这种措辞的;他用一些不当的论证来掩盖这种怀疑主义,甚至于是为了让自己看不到这种怀疑主义。"在人类心灵的不完善状态中,"他说,"舆论的多样性会对真理有益。"[27] 他问道:我们是否"情愿采取迫害者的逻辑,说我们之所以迫害别人是因为我们是正确的,而他们不得迫害我们是因为他们是错误的"?[28] 天主教徒、新教徒、犹太教徒和穆斯林在他们的时代都使用这种论证;从他们的前提出发,我们当然找不到他们逻辑的错误。

穆勒拒绝的正是这些前提,而且这种拒绝,在我看来,并不

㉕ L 2/250。引自"一个当代[原文如此]作家",这个作家穆勒与 CW xviii 的编者 J. M. 罗伯逊都未确认。——英文版编者注

㉖ L 2/254。

㉗ L 2/257。

㉘ L 4/285。

是一种推理链的结果，而是因为他相信——尽管据我所知他从未明确承认这点——在现在称作意识形态的领域，也就是价值判断、一般见解与生活态度的领域，根本不存在不能为经验所修正的最终真理。不过在这种观念与价值的框架内，尽管强调“生活实验”与这些实验可能揭示的东西的价值，穆勒还是准备为他自己的信念的真理性下大赌注，也就是他对于构成人类最深刻与永久利益的那些东西的信念。虽然他的推理源自经验而非先验的知识，但这些命题本身却非常类似于在形而上学基础上受到传统自然权利学说的支持者们捍卫的那些命题。穆勒相信自由，即对强制权的严格限制，因为他坚信除非人们保有在某个最小的生活领域里——他认为或希望它成为不可侵犯的——不受他人干涉的自由，否则，他们不可能发展、繁荣并成为人格完整的人。这就是穆勒的什么是人、人的基本道德与智识需要是什么的观念，他用有名的格言来表明他的这个结论。根据这些格言，“就个人的行为只涉及自己而非他人的利益而言，个人并不因这些行为而对社会负责”[29]，“权力能够正当地违背文明社会任何成员的意志而施加于他的惟一目的，是防止他伤害他人。他自己的善，无论是物质的还是道德的，都不是充分的理由。不能因为在别人的眼里这样做可能是明智的(甚至是正确的)，而正当地强迫他去做什么或负担什么”[30]。这是穆勒信仰的自白，也是政治自由主义的最终基础，因此也是穆勒生前死后其反对者的合适攻击目标——这些攻击既是心理学上的，也是道德(与社会)的。卡莱尔在给其兄亚历山大的信中做出了典型的愤怒反应：“以任何方式控制卑贱的人类或强迫他们接受新方法，就

235

[29] L 5/292。

[30] L 1/233—234。

好像犯了罪。……Ach Gott im Himmel（我的天）！"[31]

温和的、较为理性的批评者指出，私人与公共领域的界限是难以划定的；原则上说，一个人做的任何事情，都有可能对别人形成伤害；没有人是孤岛；社会的与个人的方面在实践上往往难以截然分开。这些人向穆勒指出：当人们认为别人奉行的崇拜形式不仅仅是"可憎的"[32]，而且是对他们或他们的上帝的犯罪时，他们也许是非理性的和褊狭的，但是他们并不一定是在说谎；还有，当他雄辩地问既然穆斯林真的厌恶吃猪肉，那么他们为什么不应该禁止所有人吃猪肉时，根据功利主义的前提，答案并不是自明的。人们有可能争辩说，并不存在先验的理由可以假定，生活在私人生活与个人自由被挤压至几近消失的社会中的大多数人，不如生活在穆勒式的个人主义秩序中幸福；而事情 236 是否如此，是个经验证实的问题。穆勒一直反对一个现象，即社会的与法律的规则往往只受"社会的好恶"[33]决定，他正确地指出，这往往是非理性的，是建立在无知的基础上的。但是如果对别人的损害是他最关注的（就像他宣称的那样），那么这样一个事实，即他们对这种或那种信念的抵抗是本能的、直觉的或建立在非理性的基础上的，并不会使之对他们不那么痛苦，就此而言也不会减少对他们的伤害。为什么理性的人比非理性的人更有资格满足他们自己的目的？如果惟有最大多数人的最大幸福（而最大多数人很少是理性的）能够证明行动目的之合理性，为什么应该满足的就不会是非理性者的目的？只有最有能耐的社会心理学家才能说清什么东西能使某一特定社会最幸福。如果

[31] 1859年5月4日的信（第287号），载《托马斯·卡莱尔新书信》，A. 卡莱尔编（伦敦与纽约，1904），第2卷，第196页。

[32] L 4/283。

[33] L 1/222。

幸福是惟一标准，那么人类的牺牲，或者焚烧巫师，在这类实践有着强大的公共情感支撑的时代，毫无疑问会增进多数人的幸福。如果不存在其他道德标准，那么，幸福的更高平衡是通过杀害无辜的老妇女（无知与偏见使这种行径成为可接受的）来达到，还是通过知识与理性的增进来达到（它既结束这种令人厌恶之事又摧毁人们自我安慰的幻想），对这个问题的解答，就只能通过保险精算师的计算了。

穆勒对这种考虑不关心，没有什么东西比这更违反他的感受与信念了。居于穆勒思想与情感核心的，既不是他的功利主义，也不是对启蒙、划分私人领域与公共领域的关心（他自己有时也同意国家能够入侵私人领域，以促进教育、卫生保健、社会保障或公正），而是他的强烈信念：人之为人在于他的选择能力——同等地选择善恶的能力。作为自我改善能力的自然结果的易错性，亦即犯错的权利；不信任作为自由的敌人的对称与终极性——这就是穆勒从未放弃过的原则。他对真理的多面性与生活的不可化约的复杂性有着敏锐的意识，这就排除了任何简单答案的可能性，或者排除了对任何具体问题的最后解决这种观念。穆勒非常大胆，也没有顾及他成长于其中的严格的智识清教主义，他力倡理解互不相容的学说，如柯勒律治与边沁的学说，并从中获得启发的必要性；他在其自传与文章中解释了这两位作家，也解释了理解与向他们学习的需要。 237

三

康德曾经说过，“从扭曲的人性之材中，造不出什么直的东西。”[34] 穆勒深刻地相信这一点。这种态度，以及他的几乎是黑

---

[34] 《康德全集》（柏林，1900），第8卷，第23页，第22行。

格尔式的对简单模式和干瘪公式可以包容复杂、矛盾与变化情势的不相信，使他在追随有组织的政党及纲领时显得非常犹豫与不确定。尽管有他父亲的倡导，尽管有哈丽特·泰勒的通过根本的制度变化最终解决所有社会邪恶的强烈信念（在她那里，即社会主义信念），但他仍然不能满足于清晰可辨的终极目标，因为他看到人是彼此不同的，是在进化的。这不仅仅是自然原因的结果，而且是他们自己改变——常常是无目的地改变——他们的性格的结果。这便使人的行为难以预测，也使得规律与理论，不管是产生于力学还是生物学类比，无论如何也无法穷尽哪怕是一个特殊个体在性格方面的复杂性质，更不要说一群人了。因此，将任何诸如此类的建构强加于活生生的社会，用穆勒最喜欢的警诫之词来说，都注定要使人的能力"变矮"、"狭隘"与"萎缩"。[35]

他与其父的分裂因他的信念而起，即他相信（他从未明确承认）特殊的困境需要特殊的应对办法；在治疗社会疾患时正确地运用判断，至少与解剖学或药理学规律方面的知识同等重要。他是个英国经验主义者，而不是一个法国的唯理主义者或德国的形而上学家，他对日常环境的作用、"气候"的差异[36] 以及每一个案中的个体的性质很敏感，而对于爱尔维修、圣西门、费希特等人关注的发展的 grandes lignes（伟大系列）却并不敏感。因此他就像托克维尔一样，且更甚于孟德斯鸠，对保持多样性、为变化留出空间、抵制社会压迫的危害，表现出越来越强烈的关注；除此以外，他痛恨人们群起攻击一个受害者，他希望保护异议者与异端。他对进步论者（他指的是功利主义者，也许还有社

㉟ L 3/265,271（"致残"）。

㊱ L 3/270。

会主义者)的指责的要点是:他们一般不去攻击那种声称社会舆论“必须成为个体的法律”的邪恶原则本身,而是试着改变社会舆论以使其更偏向于此一或彼一计划或改革方案。[37]

穆勒对于多样性与个体性本身的这种压倒一切的要求,从许多方面表现出来。他说“让人类按照他们自己认为好的方式生活,比强迫他们按别人认为好的方式生活,对人类更加有益”。他认为这种明显的“自明真理”,“与现存的舆论与习惯相对立”[38]。在其他场合,他则用更尖锐的措辞。他说他那个时代的习惯是将“被认可的标准”强加于人,也就是使人“对任何事情缺乏强烈的欲望。它理想的性格是没有任何性格;通过压迫人性任何突出的部分使人致残,就像中国女人缠小脚那样,使人不再有任何看起来与常人不一样之处”[39]。还有,“英格兰的伟大之处现在全是集体的:个体变小了,我们只有通过我们联合的习惯才变得强大;我们的道德与宗教仁爱主义者对此是非常满意的。但正是与现在不同的另一类型的人,使得英格兰成为英格兰;要防止英格兰衰落,正需要后一类人”[40]。

这种语气,若非其内容,很可能使边沁大为震惊;而对托克维尔的更尖锐回应也是如此:“比较而言,他们现在读同一种东西,听同一种东西,看同一种东西,去同一个地方,对于同样的对象有同样的希望与恐惧,具有同样的权利与自由,同样的表达它们的手段……这个时代的所有政治变化都促进了[这种同质化],因为他们全都想将低者拔高而将高者削平。教育的每一次扩展都促进了它,因为教育使人们处在共同的影响之下……交

---

[37] L 1/222。
[38] L 1/226。
[39] L 3/271—272。
[40] L 3/272。

往手段的改善促进了它”，就像“公共舆论的优势”一样。“存在着如此大的敌视个体性的大众影响”，以致“在这个时代，仅仅是不顺从的事例，仅仅是拒绝向习惯屈服，本身也成了一种贡献”。[41] 我们到达了这样一种关口，纯粹的差异、为抵抗而抵抗、为抗议而抗议，就已经难能可贵了。顺从与不宽容（它是前者的攻防武器），对于穆勒总是可憎的，在一个以开明自居的时代显得尤其可怕；在这个时代，一个人会因为是个无神论者而被监禁二十一个月；陪审团不允许存在，外国人因为没有被认可的宗教信仰而得不到公正对待；没有公共经费支付给印度教或穆斯林学校，因为一位副大臣作了次“低能的表演”[42]，他宣称宽容只有在基督徒当中才是可取的而不能施于不信教者。当工人雇用“道德警察”[43]，防止工会里技术熟练或勤劳的人获得的报酬比缺少这些品质的工人更高时，情况也好不到哪儿去。

当这种行为干涉了个体之间的私人关系时，情况变得更加可恶。他宣称“就性关系而言，一个人能够自由地做什么，应该被视为一个纯粹属于私人的小事，它不涉及别人只涉及自己”；“坚持任何一个人因为这件事本身而对别人或对世界负责”（除了诸如孩子出生的后果，它明显产生必须由社会来施加的责任），“总有一天会被认为是人类婴儿期的迷信与野蛮风尚之一”。[44] 在他看来，同样的说法可以运用于禁酒令、安息日仪式或任何其他事情。在这些事情上，应该提醒“社会上的那些虔诚的爱干涉者只要管好自己的事情就行了”[45]。毫无疑问，在他与

---

[41] L 3/274—275，269（“在这个时代”）。

[42] L 2/240 注。

[43] L 4/287。

[44] 《日记》，1854 年 3 月 26 日，CW xxvii 664。

[45] L 4/286。

泰勒结婚以前，他们两人的关系（卡莱尔讥讽为柏拉图式的关系）常常受到这种议论，这使他对这样一种社会迫害形式特别敏感。但是他在这方面所表达的观点，的确构成他最深刻也最持久的信念。

穆勒怀疑民主，认为它是惟一公正但同时也有可能是最具压制性的政府形式。这种怀疑源有着同样的根源。他不安地发出疑问：权威的集中、每个人对全体的依赖以及“每个人受全体监视”，会不会最终导致每个人被研磨得只有“同样驯服的思想、处世方式与行动”[46]，并产生“人形的机器”[47] 与“liberticide（自由的灭杀者）”[48]。托克维尔曾经悲观地写下了美国民主的道德与智识影响：“这样一种权力并不摧毁存在，它阻止存在……，它压服人民，使其失去活力，变得沉默与愚笨”；使人民变成“一群迟钝而勤劳的动物，对他们而言，政府就是牧者。”[49] 穆勒同意此说。然而，对这种病症的惟一救治，就像托克维尔自己坚持的那样（这可能有点半心半意），是更加民主[50]，只有民主才能教育足够多的个体保持独立、抵抗与力量。人们把自己的好恶强加于别人的冲动如此强烈，在穆勒看来，只有缺乏权力才能使之有所收敛。但这种权力正在增长。因此，除非树立新的屏障，否则这种权力将增长，并因舆论一律[51] 而造成“俯首帖耳者”、“随波逐流者”[52] 和伪善家大量增加，最终导致这样一种社会，在其中胆

240

---

[46] 《政治经济学原理》，第2卷，第1章，CW ii 209。

[47] L 3/263。

[48] 1855年1月15日致夫人泰勒，CW xiv 294。

[49] 托克维尔：《论美国民主》，第228页。

[50] 托克维尔认为这无论如何是不可避免的，而且从比他那个时代更宽广的视野来看，民主可能最终也是更公平与更仁厚的。

[51] L 2/242。

[52] L 2/229。

怯扼杀了独立，人满足于安全臣民的地位。

不过，如果我们将屏障弄得太高，对舆论不作任何干预，这不会像柏克和黑格尔提醒的那样，导致社会组织的解体和社会的原子化，即无政府状态吗？对此，穆勒的回答是：从"既不违反任何特定公共义务，除了他自己以外对任何特定个体也不产生任何可以感受到的伤害的行为"中产生的"不便"，"为了人类自由的更大的善，……是一个社会可以承受的"。[53] 这等于说，一个社会固然需要凝聚力，但如果它不能教育其公民成为文明人，它就没有权利因这些公民骚扰别人、不适应社会或不能与大多数人接受的标准相一致而惩罚他们。平稳而和谐的社会也许一时可以建立，但是要维持它，所需的代价太大了。柏拉图正确地241说如果要产生没有摩擦的社会，那么诗人应该被驱逐；使反对这种政策的人深感恐惧的，并不是把这类贩卖幻想的诗人驱逐出境，而是这种行为底下的结束任何种类的多样化、运动与个体性的欲望，一种对于无时间性的、不变的与统一的生活与思想的固定模式的渴望。对穆勒来说，没有抗议的权利，没有抗议的能力，就不会有公正，也不会有值得追求的目的。"如果全体人民除了一个人以外都只有一种意见，而只有这惟一一人持反对意见，那么，所有人压制这一个人，并不比这一个人，如果他拥有权力的话，压制所有人更合理。"[54]

在我已经提到的这个系列讲座中，利文斯通毫无疑问是同情穆勒的，但他指责穆勒把太多的理性归于人类：不受阻碍的自由，也许是那些能力已经达到成熟状态的人的理想，但是在今天，甚至在绝大多数时间里，有多少人达到了这种状态？穆勒的

---

[53] L 4/282。

[54] L 2/229。

要求是否太高，是否太乐观了？[55] 显然，在某种意义上利文斯通是正确的：穆勒并不是预言家。社会发展的许多方面使他忧虑，但他对正在崛起的非理性力量没有任何知觉，而正是这些力量塑造了二十世纪。布克哈特与马克思、帕累托与弗洛伊德都对他们时代里更深刻的潮流更为敏感，对个体与社会的行为的起源，都有许多深刻的洞察。但是我看不出穆勒高估他自己时代开化程度的任何证据，也没有证据表明他假定自己时代的大多数人是成熟的、理性的或即将如此。他眼前所见的是这样一种景观，一些依任何标准来看都是开化的人，被偏见、愚蠢、“集体平庸”[56] 所压服、歧视或迫害；他看到他们被剥夺了他认为最基本的权利，他为之抗争。他相信人类的所有进步，人类的所有伟大、德行与自由，主要依赖于这些人的存在以及在他们面前的道路的通畅。但是他不希望这些人被指定为柏拉图式的守卫者。[57] 他认为其他那些与他们相似的人类也应受到教育，当他 242 们受到教育以后，就应被赋予选择之权；而这些选择在某种范围内，必须是不受别人阻碍与指导的。他并未因提倡教育而忘了自由，即受教育者（如共产主义者所言）也应享有的自由，他也没有因迫切要求自由选择而忘记没有教育它可能导致混乱与（作为对它的反动）新的奴役。他主张两者。但是他不认为这个过程是迅速的、容易的或普遍的：总体上说他是个悲观主义者，因此既捍卫民主又不信任民主；他的这种态度曾受到大量的攻击，现在仍然受到尖锐的批判。

利文斯通看到穆勒对他的时代环境有敏锐的意识，但仅限

---

[55] R.W. 利文斯通：《宽容的理论与实践》，第8—9页。

[56] L 3/268。

[57] 这使他既与圣西门、孔德划清界限，也与H.G. 威尔斯以及专家统治论者划清界限。

于此。我觉得这是中肯的评论。维多利亚的英国患的是自闭症,有一种窒息感,而且那个时代最好与最具才能的人,如穆勒与卡莱尔、尼采与易卜生,无论是左派还是右派,都要求更多的空气与光线。我们时代的大众疾患是广场恐惧症;人们惧怕分离与失去方向感:他们就像霍布斯所说的自然状态下失去主子的人那样寻求能够抵挡洪水的大坝、秩序、安全、组织、清晰而可以辨认的权威,对于太多的自由则惊惶失措,因为自由会使他们迷失于巨大而充满敌意的虚空状态,处于没有道路、路标或目的的沙漠中。我们的境遇与十九世纪的境遇不同,我们的问题也不同:非理性的领域比穆勒所能梦想的更为巨大与复杂。关于这个领域的发现越多,穆勒的心理学就变得越过时。人们批评他太专注于富有成果地运用自由所遇到的纯精神障碍——缺少道德与智识眼光,而太少关注(虽然并不像他的恶意批评者所说的那样少)穷困、疾病及其成因,太少关注疾病与贫困的共同根源以及它们的相互作用;人们批评他太专注于狭义的思想与表达自由。这些都是对的、公正的。但是,凭着我们的技术与心理学新知识和伟大新能力,除了人道主义的创立者们——伊拉斯谟与斯宾诺莎、洛克与孟德斯鸠、莱辛与狄德罗——所倡导的古代的规训,即理性、教育、自知、责任(特别是自知)以外,我们还能发现什么解决方法? 对于人类,还有别的希望,或曾经有过别的希望吗?

243

四

穆勒的理想并不是原创性的。它是理性主义与浪漫主义的融合:歌德与威廉·洪堡的目标;丰富、自发、多面、无惧、自由、理性并自我导向的性格。穆勒意识到欧洲人得益于"道路的多样

性"之处颇多。[58] 从纯粹的差异性与异见中产生了宽容、多样性与人道化。在一种突然爆发的反平等主义的情感中，他称赞中世纪，因为在那时，人更具个体性与责任感：人们为信念而死，男女皆然。他赞同地引述米什莱："可怜的中世纪，它的教皇，它的骑士，它的封建制度，这些都死于谁的手？死于律师、假破产者与伪币制造者之手。"[59] 这不是一个哲学激进主义者的语言，而是诸如柏克、卡莱尔或切斯特顿的语言。在他对生活的色彩与肌理的激情中，穆勒忘记了他的殉道者名单，忘记了他父亲、边沁或孔多塞的教诲。他记住的只有柯勒律治，只有对同质化的中产阶级社会的恐惧。这个社会，这个阴沉的、俯首帖耳者的聚集物，崇拜这样一条邪恶的原则："每一个个体的绝对的社会权利是每一个其他个体都必须在任何方面按照他的意愿行事"[60]；或者，更坏地，"让其他人信教，这是一个人的义务"，因为"上帝不会只憎恨不信者的行动，如果我们不干涉不信教者，上帝也不会让我们处于无罪状态"[61]。这些是维多利亚时代英国人的口头禅。穆勒认为这如果也是这个时代的正义观念，那么我们活着便没有意义。在较早的一个类似的时候，在对为剥削穷人而做的自以为是的辩护表示强烈义愤时，穆勒曾经表达过他对革命与屠杀的热情，因为正义比生命处于更加危险的状态中。[62]当 244 他写下这段话时，年值二十五岁。二十五年以后，他称，一种没

---

[58] L 3/274。

[59] 穆勒译自米什莱的《法国史》(1—5卷，巴黎，1833—1841)，第5部，第3卷，第32页。穆勒对这几卷的评论见 CW xx 252。

[60] L 4/289。

[61] 同上。

[62] 可能是指穆勒1831年10月20—22日致约翰·斯特林的信中的话，见 CW xii 84。上文第224页作了直接的引用："杀死所有年收入高于五百镑的人的革命也许会使事情大大好转。"——英文版编者

有内在力量足以抵抗野蛮主义的文明，生不如死。[63] 这不是康德的声音，甚至也不是功利主义者的声音，而是卢梭或马志尼的声音。

但是穆勒很少继续用这样一种语调。他的解决办法并不是革命。要使人类生活可以忍受，信息应该集中，而权力则应该分散。如果每个人知道的都尽可能地多，而又没有太多的权力，那么，我们就可以避免一个“压低其人民”[64] 的国家，在这种国家，存在着“行政首脑对孤立的个体群集的绝对统治，人人平等人人都是奴隶”[65]；“与萎小之人在一起干不出大事”[66]。在使人“变得狭隘”、“发育迟缓”与“萎缩”[67] 的信条与生活形式中，存在着可怕的危险。对我们这个时代大众文化的非人化后果的敏锐意识；对把人当作可以被大众广告与大众传媒迷惑与操纵的非理性生物所造成的个体与共同体的真实目的的毁灭的敏锐意识；对由于自然力与人的无知、邪恶、愚蠢、传统特别是自欺和制度性的盲目等交互作用而造成的人类与基本目的的极端“疏异”的敏锐意识——所有这些，都被穆勒深刻而痛苦地感受到，就像被罗斯金与威廉·莫理斯同样地感受到一样。在这方面，他与他们的惟一差异就是他的清楚明晰的困境意识，这种困境产生于个体对自我表达和人类共同体的自发需要之中。《论自由》这本小册子正是为了阐明这一主题而写成的。穆勒曾黯然地补充说，

---

[63] L 4/291。

[64] L 5/310。

[65] 《自传》，第 6 章，CW i 201。

[66] L 5/310。

[67] L 3/266。其中“发育迟缓”出自《自传》第 7 章（CW i 260）与《论代议制政府》第 3 章（CW xix 400）。

他的文章中的教诲,"将在很长时间内保有其价值"[68]。

伯特兰·罗素,穆勒的教子,曾经说过,哲学家最深刻的信念很少包括在他们正式的论点当中;基本信念,对生活的全面见解,就像必须被捍卫的大本营。[69] 哲学家通过反驳一些对于他 245 们学说的现实的或可能的反对意见来扩展他们理智力量,而且虽然他们所找到的理由、他们所使用的逻辑可能是复杂的、精致的与强有力的,但它们仅是防御性的武器,而内在城堡本身,亦即为之而战的生活观,一般说来,反而是相对简单与粗糙的。穆勒在《论自由》中对其立场的捍卫,正像人们常常指出的那样,并不具有一流的智识水准;他的论据绝大多数都可以用来反对他自己;当然没有什么是最终的结论,或者说没有什么最终的结论能够说服一个坚决的、不具同情心的反对者。从詹姆斯·斯蒂芬时代(他对穆勒的猛烈攻击出现在穆勒死后那一年),直至我们这个时代的保守主义者、社会主义者、威权主义者与极权主义者,总而言之,穆勒的批评者的数目要大于他的捍卫者的数目。然而,他的内在城堡——核心命题——是经得住考验的。它也许仍需深化与限定,但是对于那些渴望一个开放与宽容社会的人,穆勒仍然是他们的立场的最清晰、最诚实与最有说服力的表达者。这样说不仅仅是因为穆勒心灵的诚实,或者他的文章的道德与智识魅力,而是因为这样一个事实:关于人类的那些最基本的特征与志向,他说出了某些真实而重要的东西。

穆勒说出的不仅仅是一串清晰的、由他所使用的逻辑关联相联结命题(每一个命题,单个地看,都是可疑的)。关于现代社会中人类最成功的自我完善努力中包含的那些毁灭性的结果,

---

[68] 《自传》,第 7 章,CW i 260。

[69] 罗素:《西方哲学史》(纽约,1945),第 226 页。

关于现代民主制的无意识后果，关于这些最坏的后果曾经并且仍然据以得到辩护的那些理论的荒谬性与实践危险，穆勒都感知到了某种深刻而基本的东西。这就是为什么，尽管有论证薄弱、结论不明确、例证陈旧，以及狄斯累利如此敌意地意识到的那种家庭女教师式的缺点，尽管完全缺少只有原创的天才才能拥有的那种概念上的大胆，他的文章却教育了他的时代，而且现在仍然处于争论之中。穆勒的核心命题并不是不言而喻的，它们完全不是自明的。它们是对一种立场的陈述，而这种立场受到了他的最有天才的同时代人马克思、卡莱尔、陀思妥耶夫斯基、纽曼、孔德的现代传人的抵抗与拒绝；它们仍然受到攻击，因为它们仍然是当代性的。《论自由》根据源自其时代的真实而恼人的问题中的例证，来讨论社会问题；它的部分原则与结论仍然是有生命力的，因为它们首先是出自一个人生活中所遭遇的尖锐的道德危机，而后则源自这样一种生活：为着具体的事业而工作，做真实的因此有时是危险的决定。穆勒直接思考困扰着他的那些问题，而不是透过由任何教条所提供的有色眼镜。他对他父亲的教育的反叛，他对柯勒律治与浪漫主义价值的大胆承认，从根本上粉碎了这些有色眼镜。他反过来也使自己从这些"半真理"中解放出来，成为一个有自己主见的真正思想家。正因为如此，当斯宾塞与孔德、泰纳与巴克尔，甚至卡莱尔与罗斯金——这些在其时代非常显赫的人物——迅速地遁入过去的阴影或被过去的阴影吞没时，穆勒自己却处于现实之中。

这种三维、丰满、本真品格的表征之一，是我们敢说在我们时代的争论中他会居于何种立场。谁会怀疑，在德雷福斯案件、布尔战争、法西斯主义与共产主义问题上他会持何种立场？同样，谁会怀疑在慕尼黑协定、苏伊士运河事件、匈牙利事件、南非种族隔离、殖民主义与伍尔芬登报告这些问题上他的立场？对

于维多利亚时代其他的杰出道德家，卡莱尔、罗斯金、狄更斯，甚或金斯利、威尔伯福斯、纽曼，我们能这样肯定吗？光凭这一点，就足以证明穆勒所讨论的问题以及他对这些问题的洞见具有永恒性。

五

一般认为穆勒代表着维多利亚时代公正而又志向高远的教师的形象，体面、敏锐、富有人性，但"冷静、挑剔与悲情"[70]；有点书生气，有点假正经；是个善良而高贵的人，但平淡乏味、喜欢说教而又干硬生涩；是现在已经死亡、消失与僵固的年代的蜡像群中的一尊。他的自传——对于人生最感人的记述之一——能够修正这种印象。穆勒当然是个知识分子，他明确意识到这一点 247 并对此毫不羞愧。他知道他的主要兴趣在于大体上不为他的社会所信任的一般观念。他在致朋友古斯塔夫·戴希塔尔的信中说："英国人习惯性地不相信最明显的真理，推进这些真理的人往往被怀疑是否拥有任何一般观念。"[71] 他为观念所激动也希望它们尽可能地有趣。他羡慕法国人比英国人更尊重知识分子。他注意到英国人在国内也大谈知识的进步，但他对此仍表示怀疑。他怀疑"我们的'知识的进步'是不是进展到没有知识，以日益增多的侏儒的联合努力，来弥补巨人的缺乏。"[72]"侏儒"

---

[70] 迈克尔·圣约翰·帕克：《约翰·斯图亚特·穆勒的生平》（伦敦，1954），第 504 页。

[71] 1830 年 2 月 9 日信，CW xii 48。

[72] 《论天才》（1832），CW i 330。[穆勒的《论天才》是对发表在 1832 年 6 月《知识月刊》上一篇匿名文章（分成两部分，第 556—564 页，第 627—634 页）的回应，这篇文章中知识"向前进"（第 556 页）的观念随处可见。但"知识的前进"（march of intellect）这个词并未出现，出现的是"心灵的前进"（march of mind）（第 557 页，参见第 558 页）。]

这个词，以及对渺小的恐惧，在他的著作中随处可见。

因为他相信观念的重要性，所以，如果别人能让他相信他的这些观念是不适当的，或者，当新的眼界，(就像柯勒律治或圣西门，抑或如他所相信的，像哈丽特·泰勒的超验天才)给了他新的启示时，他随时准备改变自己的观念。他喜欢为批评而批评。他憎恨阿谀奉承，即使是称赞他自己的作品。他攻击别人的教条主义，而他自己也确实摆脱了这种教条主义。尽管有他父亲与师友的努力，他仍保持非同寻常的开放心态，而他自己的"寂静甚至冷酷的外表"与"就像蒸汽机在工作一样进行推理的大脑"(用他的朋友斯特林的话来说)，加上"温和、正直与真正崇高的灵魂"[73]，随时准备同情地、诚恳地向任何人学习。他缺少名利心且并不介意自己的名声，因此在事关人类的问题上，他也不会为了前后一致而坚持前后一致，甚至不坚持自己的个人尊严。他忠于运动、事业与党派，但从不会付出言不由衷的代价来支持它们。

这方面的典型例证是他对宗教的态度。他父亲在最严格与248 最狭隘的无神论教条中教育了他。他对此进行了反叛。他虽然没有明确的信仰，但他并不像法国的百科全书派或边沁派那样，把宗教斥为幼稚的狂热与情感、自我安慰的幻想、神秘的胡言乱语与深思熟虑的谎言。他坚持上帝的存在是可能的，事实上是非常可能的，只不过未被证实；但是如果上帝是善的，他便不可能是全能的，因为他允许邪恶存在。由于穆勒拒绝神秘的信仰，认为这只是试图逃避折磨人的问题，因此便无法接受这样一个

---

[73] 斯特林致其子的信，1844年7月29日，引自安妮·杜伊尔：《约翰·斯特林：维多利亚时代的代表人物》(纽约，1941)，第69页。[此处"推理"一词后接(?)，可能是表示杜伊尔不能确定她对这个词的拼读。]

全然善良而全能的存在物,其本性竟然会蔑视人类的逻辑规则。如果他不理解(这肯定是经常发生的),他不会装作理解。虽然他准备捍卫别人坚持不合逻辑的信仰的权利,但是他自己却拒绝这种信仰。他尊敬基督为人中至人,视有神论为一种高贵的信念,虽然他认为这是不可理解的。他认为不朽是可能的,但觉得其概率太低。他实际上是维多利亚时代的不可知论者,对无神论感到不安,认为宗教是完全属于个人自己的事情。当他竞选议员时(他后来众望所归地当选了),他宣布他将回答威斯敏斯特区的选举人向他提出的任何问题,只是他的宗教观念除外。这并不是胆怯——在整个选举过程中,他的行为如此诚实而无所畏惧,以致有人说在穆勒的讲坛上,全能的上帝本人也会希望他当选。他的理由是人拥有不可改变的保持其私人生活的权利,如果有必要就要为此而战。后来,当他的继女海伦·泰勒和其他人因他自己与无神论者结盟太过而责备他,并指责他见风使舵和犹豫不决时,他仍然毫不动摇。他的怀疑是他自己的财富:没有人有资格从他那里强行索取关于信仰的自白,除非有证据显示他的沉默已经伤害了别人;既然没有证据,他便看不出公开地自我承认的理由。就像在他之后的阿克顿一样,他视自由与宗教宽容为对任何真正宗教的必不可少的保护,视教会在精神与世俗领域所做的区分是基督教的伟大成就,因为它使舆论自由成为可能。他视舆论自由高于一切,他因此充满激情地为布拉德劳夫辩护,虽然他并不同意此人的观点。 249

他是一个世代、一个民族的教师,但仍旧只是教师而已,而不是创造者与革新者。他没有闻名于世的大发现或发明。在逻辑学、哲学、经济学或政治思想方面他都无意义重大的发现。不过他的思想之宽广以及他将观念应用于能够产生硕果的领域的能力,却是无与伦比的。他不是一个独创者,但是他却改变了他

那个时代人类知识的结构。

因为他拥有在其清晰而令人羡慕的散文中得到自然表达的那种特别诚实、开放与文明的心胸，因为他将对真理的坚定追求与真理之屋千万间的信念结合在一起，所以在他看来像边沁那样的“独眼人”也能看到用平常的眼光无法看到的东西；[34]因为，尽管他有内向的情感、过度发展的智力，尽管他缺少幽默感，有理智而严肃的性格，但与他的功利主义先驱或自由主义同伴相比，他对人的理解更深刻，他的历史与生活的眼光更宽广与复杂——凡此种种，使他成为我们时代主要的政治思想家。他打破了伪科学的、继承自古典世界与理性时代的模式，这种模式认为人性是被决定了的，在任何时间任何地点有着同样不变的需要与动机，只有当环境与刺激变化时才有不同反应的，或者认为人性是根据某种不变的模式演化的。他用这样一种人的形象来取代这种模式：创造性的，不可能自我完成的，因此不可能完全预测的；会犯错的，是复杂的对立面的组合，而对立面有些是可以协调的，有些则无法解决或无法使之调和；无法停止对真理、幸福、创新、自由的寻求，但无法保证能够获得它们，不管在神学上、逻辑上还是科学上都无法保证；自由的、不完善的存在物，在有利于其理性与天赋发展的环境中决定他自己的命运。他深为自由意志问题折磨，却没有找到比别人更好的解决办法，虽然有时他觉得他已经解决了它。他相信把人与其他自然事物相区别的，既非理性思想，也非对自然的控制，而是自由选择与自由试

[34] 《边沁》，CW x 94。他接着说：“几乎所有原创性与惊人的思想，都曾经被那些系统的半思想家开启过。”

验。在他的所有观念中，只有这个观念使他获得永久的名声。[73] 关于自由，他指的是人不受阻碍地选择自己的崇拜对象与崇拜方式的状态。对他而言，只有这种状态得以实现的社会，才能称为完全人性的社会。实现这个状态，穆勒视为比生命本身还要宝贵的理想。 251

[73] 从这篇文章的大意来说，我不同意这些人的看法，他们说穆勒支持某种右派知识分子的霸权。我看不出这如何能够被看作穆勒的深思熟虑的结论。不仅仅从我提出的那些论点来看，就是从他自己反对孔德式的专制主义的告诫来看，也不应得出这种结论。他的那些告诫反对的正是这样一种等级制。与此同时，他与十九世纪英国或其他地方的自由主义的共同之处，不仅仅在于敌视未经批判的传统主义的影响，或者敌视纯粹惯性的权力，而且在于对未受教育的民主多数派统治的怀疑。因此，他尝试在自己的体系中加进一些防止失控的民主制邪恶的方法。不过，他明白地希望，当无知与非理性扩散时（他对于受教育者比例的提高并不太乐观），权威应该由共同体中更加理性、公正与见识广博的人来行使。但是，不管费边社是否源自于他，说穆勒对多数人表示忧虑是一回事，而指责他有权威主义倾向、偏爱理性精英的统治，则是另一回事。他不可能对弟子的观点负有责任，特别是那些他自己无法选择也从不知晓的弟子。穆勒是最后一个倡导巴枯宁在反驳马克思时所说的 la pedantocratie（教授治国）的人。巴枯宁称这种统治为所有专制主义形式中最具压制性的。

［实际上正是穆勒在 1842 年 2 月 25 日给奥古斯特·孔德的信中，提出了“pédantocratie”一词。（见 CW xiii 502。孔德喜欢并经穆勒同意采用了这个词（同上书，第 524 页），见孔德：《实证教程》（*Catechisme positiviste*，巴黎，1852），第 377 页。穆勒后来使用了这个词的英文，见 L 5/308，以及《论代议制政府》第 6 章：CW xix 439。我没发现巴枯宁使用这个词，虽然他在《国家与无政府状态》中的确说过这样的话：“成为教师的奴隶，这是人的命运！”见《巴枯宁档案文件》，第 3 卷，《国家与无政府状态》（莱顿，1967）第 112 页，也见巴枯宁：《国家与无政府状态》，马歇尔·沙茨编译（剑桥，1990），第 134 页。——英文版编者注］

自由立于希望与恐惧

一

知识是否总具有解放的力量？为大多数(虽然不是全部)基督教神学家所共享的古典希腊哲学家的观点，是对此持肯定态度的。"你将知晓真理，真理也将使你自由。"[①] 古代斯多噶派与绝大多数现代理性主义者在这个问题上与基督教教诲同出一辙。根据这个观点，自由乃是我的真实本性不受阻碍地实现，即既不受外在的阻碍又不受内在的阻碍。就我刚刚引述的那句话而言，这里所说的自由(我接受费斯图吉埃的解释)，是摆脱原罪的自由，即摆脱关于上帝、本性与自我的错误信念——它们阻塞了我的理解力——的自由。自由是自我实现与自我导向的自由；通过个人自己的行动来实现其本性与真实目的(不管对它们作何定义)，他的本性和真实目的受到了他的那些关于世界以及人在世界中的位置的错误观念的阻碍。如果再加上这个推论，即，我是理性的，也就是说，我能够理解或知道我为什么做我所做的(或至少对此形成正确的信念)，即能在"行"(它意味着做出决定、形成意图和追求目标)与单纯的"做"(即受那些我无法知晓其运作的原因的支配，或不受我的愿望与态度的影响)之间做

① 《约翰福音》，第8章，第32节。

出区分,那么,对于外部世界、其他人和我自己本性的相关事实的知识,将清除那些因无知或幻觉而会危及我的明智决定的障碍。

人的本性及其目的的性质何在;为了完全或部分地实现这种本性及其目的,对外在世界需要什么样以及何种程度的控制;这种普遍的本性与客观的目的是否真的存在;以及把外在的物 252 质和无理性动物世界与能动主体区分开的界线到底能在何处发现——关于这些,哲学家们(和神学家、戏剧家、诗人)拥有极为不同的看法。有些思想家认为人性与目的的实现能在尘世间完成(或者,要么曾经实现过,要么将在哪一天实现),有些思想家则持否定立场。有的人坚持人类的目的是客观的和能够以特殊的研究方法发现的,但对于方法的构成——经验的还是先验的、直觉的还是推理的、科学的还是纯粹反思的、公共的还是私人的、只能为有特殊才能或幸运的研究者所拥有的还是原则上向任何人开放的——则意见不同。另一些人相信这些目的是主观的,或受生理、心理或社会因素决定的,这些因素具有广泛的差异。一方面,例如,亚里士多德假定,如果外在条件太差——如果人遭受普里阿摩斯那样的厄运——就会使得自我实现,即人的本性的恰如其分的实现成为不可能。另一方面,斯多噶派和伊壁鸠鲁则坚持,不管外在条件如何,人都能实现完全理性的自我控制,因为人真正需要的,是尽可能地摆脱人类社会与外在世界;他们还加上一个乐观的信条:任何自觉寻求独立与自主的人从原则上都可以达到充分的自我实现,也就是避免成为他无法控制的外在力量的玩物。

在所有这些观点中,共同的假定是:

(1) 事物和人具有本性——确定的结构,不受它们是

否被认识之影响；

(2) 这些本性与结构受普遍的、不可改变的规律支配；

(3) 这些结构与规律，至少从原则上讲，是可知的；拥有关于它们的知识，便会自动地使人免于在黑暗中失足，使人不再做丧失理智的行动；根据事物与人的本性以及支配它们的规律，无理智的行动是注定要失败的。

根据这种学说，当人的行为受到错误导向的情感——例如，对不存在的实体的恐惧，以及不是源自对事物的真实状态的理性把握，而是源自幻觉、狂热、无意识记忆与被遗忘创伤之结果的仇恨——支配的时候，人便不是自我导向的，因而也是不自由的。据此，文饰与意识形态是对那些人们不了解、忽视或误解其253 真实根源的行为的错误解释；而这反过来又进一步助长了幻觉、狂热和各种非理性及强迫性的行为。因此，真正的自由在于自我导向。真正解释一个人的活动的，是他的有意识的意图与动机，而不是有可能产生这种活动的潜在的心理学或生理学条件。就此而言，不管主体试图提出什么样的解释或做出什么样的辩护，他是自由的。理性的人，如果他的行为不是机械的，而是有动机的，意在实现他现在意识到或将来有可能意识到的目的，那么，他就是自由的；因此，也可以说，拥有这些动机或意图，便是他的行为的必要条件——若非充分条件的话。不自由的人就像吃了麻醉药或安眠药一样，不管他本人对他的行为作何种解释，它都不因他表面和公开的动机与方针的改变而改变；在他的行为可以预料将明显保持不变的情况下，我们认为他是受他无法控制的力量支配的，不管他对其行为做出何种解释，他都是不自由的。

这么说的目的是为了把理性与自由等同起来，或至少是向

着这一目标前进。理性的思想是这样一种思想,它的内容或至少它的结论服从规则与原则,而不仅仅是偶然而零碎的片断的集合;理性的行为是那种行动者或观察者可以用诸如动机、意图、选择、理由、规则,而不仅仅是用纯粹的自然规律来解释的行为。自然律包括因果律或统计规律、"有机律"及其他相同的逻辑类型。(用动机、理由等词汇来解释,与用因果性、统计性词汇来解释,是否在"范畴上"不同、在原则上不相冲突抑或事实上是彼此相关的,这当然是个非常关键的问题;但在此我不想予以讨论。)就此而言,称一个人为贼仍是承认他有理性,而称他有偷窃癖则等于否认他有理性。如果一个人的自由的程度直接依赖于(或等同于)他对他的行为的根源的知识,那么,一个知道自己患有偷窃癖的人就是自由的;他也许没有办法停止偷窃或没有办法尝试这样做;但是他承认这点,因为他现在——人们坚持认为——处于选择试图抗拒这种强迫症(虽然他注定失败)或者放任这种强迫症的境地,这不仅使他变得更加理性(这似乎是没有 254 疑问的),也使他更加自由。

但事情是否总是如此?就我而言,对某一性情或偶然特征的意识,是否等同于——或必然提供给我——支配或改变它的力量?说所有知识都在某种程度上增加自由,当然有着清楚而平常的意思:如果我知道我容易癫痫发作,或容易产生阶级意识,或容易对某种音乐入迷,我就能——在"能"的某种意义上——相应地安排我的生活;如果我不知道这些,我就无法安排;我的能力,以及这种意义上的自由,都获得了增加。但是这种知识在某些方面也会降低我的能力:如果我预料到某次癫痫病发作,或某种痛苦或者甚至令人愉快的情绪的袭击,我的其他能力的自由发挥就会受到抑制,或某种其他的经验就会事先被排除——我也许不能继续写诗,不能读懂我正在阅读的希腊文

本，不能思考哲学，或不能从我的椅子上起身：换句话说，我在某一方面能力与自由的增加，可能以其他方面能力与自由的减少为代价。（稍后我将在稍有不同的语境中回到这个论题。[②]）认识到这些病症或情绪的易发性，并不必然导致我控制癫痫病或阶级意识或印度音乐癖的能力的增加。如果知识的意思是古典作家所说的事实的知识（而不是“如何做”的知识，这种知识可能并不是对某物的实际情况的一种变相表述，而是对某种目的或价值追求的变相表述，或者是对决定以某种方式行事的一种表述而非描述）；换句话说，如果我宣称就像具有关于别人的知识一样具有关于我自己的知识，那么，即使我的资源更多或确定性更大，这种自我知识对我来说，既可能增加也可能不增加我的自由的总量。这是个经验问题，其答案取决于具体环境。根据上述理由，由知识的增加皆从某种程度上对我有所解放这个事实，并不能得出它必然增加我所享受的自由的总量这个结论，如果所失大于所得，那么它有可能减少自由的总量。但还需要考虑对这种观点更激进的批评。说当且仅当某人认识自己时他才是自由的（尽管这并不是自由的充分条件），这等于假设，我们具有某种需要被理解的自我，也就是说，存在一种可被正确地描述为人性的结构，它构成人的本质，服从人性的规律，并成为自然研究的对象。这种说法本身一直被质疑，特别是被一些存在主义的哲学家所质疑。他们主张自我更多地是一个人类选择的问题，而远非过去常常（且自以为是地）被假定的那样。因为选择包含责任，而有些人在大多数时间、多数人在有些时间希望逃避这种责任，于是，就存在着寻找借口与辩解的倾向。因此，人倾向于把责任推给自然或社会规律的不可避免的运作，例如，推给

255

---

② 参见本书第 274 页。

无意识的心灵活动，或无法改变的心理学反射，或社会进化律。属这一派的批评家们(他们既大大得益于黑格尔与马克思，也得益于克尔恺郭尔)说自由的某些著名的障碍(例如，穆勒所强调的社会压力)并不是这样一些客观力量：它们的存在与影响独立于人类的愿望或活动，改变它们的手段(通过不可能由个体意志发动的革命或激进改革)也不能为孤立的个人所用。他们坚持相反的主张：我所需要的是不被其他人欺负，不被强迫服从班长或朋友或家长；需要某种程度上不受牧师、同事、批评家、社会集团或阶级的所思或所为影响。如果我受此影响，那也是我自己的选择。只有在我选择接受其看法和态度支配着我的那些人的意见或评价时，我才会因被戏称为驼子、犹太人、黑人而感到羞辱，才会因感觉到被人怀疑为背叛者而烦恼不安。但对这种意见与态度，我总是能够选择无视或者抵抗——鄙弃这些观点、规则或看法，从而获得自由。

这就是描绘了斯多噶圣哲形象的那些人的教导，虽然这种教导建立在不同的前提之上。如果我向公共情绪、向这样那样的群体或个体价值屈服，那么，责任在我而不在外在于我的那些力量——我把我的行为归咎于这些人格的或非人格的力量的所谓不可抗拒的影响，我之所以如此急迫地这么做，乃因急于逃避谴责或自我谴责。我的行为，我的性格，我的个性，根据这些批评家的说法，不是一个神秘的实体或者一个假设的一般(因果性)命题模式的指涉物，而是一种选择或未能做出选择的模式，而未能做出选择本身便代表一种让事物自生自灭，而不把自我确立为能动的主体的选择。如果我是自我批判的和面对事实的，我就会发现我很容易就能推诿我的责任。 256

这既可应用于理论领域，也可运用于实际事务。因此，如果我是一个历史学家，我对历史上重大事件的看法将受到我美化

或贬损个体或阶级的欲望的深刻影响，所以人们说，就我而言，这是个自由评价的行为。一旦我意识到这一点，我就会按我的意志选择与判断："事实"从不会说话，只有我，这个选择者、评价者、判断者才会说话，而我这样做，根据的是我自己的甜蜜的意志，遵守的是我可以自由评论、检查、接受、拒绝的原则、规则、理想、偏见和情感。如果我总是把过去、现在或未来人类在实施某一政治或经济政策时的代价降到最低，经过审视之后，我多半会发现，我之所以如此乃因为我不赞成或极端反对那些对制定这些政策的人进行批判或反驳的人。如果我想以事情"远非我力所能及"——如政治或军事形势、我的情绪或心理状态——为由，来为我的某个不合适的行为开脱（不管是向别人还是向自己），那么我就是在自欺欺人。行动即是选择，而选择就是自由地奉行这种或那种做事与生活的方式；可能性不会少于两个：做或者不做，是或者不是。因此，将行为归咎于无法改变的自然规律乃是对现实的不当描述：在经验上它不是真的，而可以证实是错的；而且犯这样的错误（就像大多数哲学家和普通人曾犯和常犯的那样）就是选择规避做决定或不做决定的责任，就是否认在流行意见中随波逐流以及半机械地行事本身就是一种选择——一种自由的投降行为；之所以如此，乃是因为，自我追问这些问题——我到底相信什么、要求什么、看重什么，我的所作所为和生活到底是为了什么——毕竟是可能的，虽然有时是痛苦的；在尽我所能地回答了这些问题之后，也有可能去决定是按既有的方式行动还是改变我的行为。

我不想否认这等于说：把未来视为由未来事实构成的已经结构化的固体，乃是一种概念性的错误；用那些被认为太过强大而难以抗拒的力量，来解释我们自己的整个行为并解释其他人的整个行为，这样一种倾向是经验性地错误的，因为它超出了事

实所保证的界限。在其极端的形式中，这种教导根本废除了决 257
定：我受我的选择决定，相信别的东西，如相信决定论或宿命论或机遇，本身就是一种选择，而且是特别胆小的选择。不过，的确可以争论的是，这种倾向本身就是人的特殊本性的一个表征。把未来视为不可改变的（视为与过去相对称的类似物），寻找借口，逃避主义的幻想，逃避责任，诸如此类的倾向，本身就是心理学现象。ex hypothesi（根据假定），自欺就是这样一种状态：虽然我应该没有退缩地自觉选择导致某种后果的行动，但我并没有如此。在选择与强迫性行为之间是有区别的，虽然强迫性行为本身可能是更早的非强迫性选择的结果。我所抱有的幻觉决定我的选择的领域；自我的知识——对幻觉的摧毁——将改变这个领域，使我有可能更明智地选择，而不是假定只有当某物（事实上）选择了我们时我们才选择某物。但是，在区分选择性行动的真实的和虚假的层面时（区分还是被做出了，也就是说，我还是看穿了幻觉），我毕竟会发现我具有一种无法逃避的本性。有许多事情我是做不到的。我不能够（逻辑地）在不相信一般命题的情况下保持理性或心智健全，也不能够在不使用一般词汇的情况下保持心智健全；我不可能既有一个身体而又没有重量。在某种意义上我也许试图这样做，但是"理性"让我懂得必然做不到这些。我关于我自己和其他事物与其他人的本性的知识，以及关于支配着它们与我自己的规律的知识，使我不去浪费或误用我的精力；它揭露虚假的要求与借口；它恰当地确定责任、排除错误而无效的吁求，反对对真正无辜者的错误责难；但是它不能把我的自由的领域拓展至由真实而永久地处于我的控制之外的那些事实所确定的疆界之外。解释这些问题并不是淡化这些问题。知识的增加有可能增加我的理性，无限的知识可能使我变得无限理性；它有可能增加我的力量与自由：但它不可

能使我变得无限地自由。

回到主题：知识如何解放我？让我把传统的立场再说一遍。在我正在试图考察的观点中，即在来自亚里士多德、斯多噶派和258 大部分基督教神学，并在斯宾诺莎及其追随者（既有德国唯心主义者，也有现代心理学家）的学说中得到理性主义表述的古典观点中，知识通过发现那些影响我们行为的未被发现的因此未被控制的力量，把我从它们的专制力量中解放出来——当这些力量被掩盖并因此被错误地解释时，其专制的力量就越大。为什么如此？因为一旦我认识了它们，我就能试图引导它们，或抵抗它们，或创造出它们在其中被导入无害渠道的条件，或反过来利用它们——也就是说，将其运用于实现我的目的。自由是自我管理——不管在政治上还是在个体生活中——而且任何能增加自我对外在于它的力量的控制的东西，对自由都有所促进。虽然把自我或人格与“外在”力量区分开来的边界，无论在个体—道德领域，抑或在政治—社会领域，仍然是极端模糊的——也许必然如此——但培根的命题［“知识就是力量”］是足够有效的。但是它的要求太过分了。在其古典形式中，它被称作自我决定的学说。据此，自由在于参与决定自己的行为；参与越多，则自由越多。奴役，或自由的缺乏，在于被“外在”力量决定；不管这些力量是生理的还是心理的，它们的参与越多，个体就越缺乏自由。到目前为止一切顺利。但是如果要问及与我的所作所为——我的选择、意图、目的——是否本身就是被“外在”原因决定（即导致）的，经典的回答似乎是：这并不是大问题。我是自由的，当且仅当我能按照我的意图行动时。我的心理状态本身是不是某个外物——生理的或心理的，气候的，或血压，或我的性格——的因果性的产物，这是无关紧要的。这个问题的答案或许是否定的或许是肯定的。若是肯定的，则要么可知要么不可

知;真正重要的,也是所有担心人的行动自由与否的人们想要知道的是,我的行为是否拥有我自己的、作为必要条件的有意识的选择。如果有,惟有在以下意义上,我才是自由的:任何一个有理性的存在物都会问,选择本身——和我的其他作为一样——是被动的还是非被动的,是否并非关键所在;即使选择完全受自然因素决定,我也不失自由。

反对决定论的人自然会反驳说,这仅仅是把问题往后推了一步:"自我"的确在起作用,但它本身是被无望地"决定了"的。这种争论的起源值得进一步回顾,因为,就像通常的情形,其最早的形式也是最清晰的。据我所知,在一开始,它是早期希腊斯多噶派对两个最初不相关的观念发生兴趣的结果:一个是因果性观念,即在无法打破的事件链中,每一个前在的事件都是后继事件的充分必要条件,这个观念在公元前四世纪时还是新颖的;第二个是更古老的个体道德责任观念。在下一个世纪开始的时候,人们就觉察到,一方面坚持人的心灵状态(即情感与意志)以及他们的行为中存在着不可分割的因果链,另一方面又坚持人是有责任的,亦即,他们(应当做的)能够与他们实际做的有所不同,这中间存在着某种悖论与确确实实的不一致。 259

克律西普斯是第一个面对这个似乎并未困扰柏拉图与亚里士多德的两难的思想家,他发明的解决办法便是著名的自我决定论。这种观点认为,就人被理解为受外在力量作用而无力抵抗而言,他们与牲畜、顽石无异,是不自由的,责任的概念完全不适用于他们;然而,如果决定行动的那些因素中存在着让意志向某个特定意图屈服的成分,进一步说,如果意志的这种屈服乃是某一特定行为的必要(不管是不是充分)条件,那么他们也是自由的:因为该行为依赖于意志力的出现,而且没有意志力该行为就不可能发生。人的意志行为,以及行为所由以发端的品格与

性情，内在于行为；而不管人们有没有意识到这一点。这正是自由的含义。

这个立场的批评者，伊壁鸠鲁与怀疑论者，立即指出这种解决方案只解决了问题的一半。我们知道，他们坚持认为虽然意志的运作可能是恰当地被称作行为的东西的必要条件，但意志的运作本身与因果链相关联，其本身就是处于选择、决定等“之外”的原因的结果，因此责任概念在这里仍然不适用于他们。有一个批评者[③] 称这种经过修正的决定(determination)为 hemi-doulia(半奴役)。假如我能够坚持说如果我不选择 x 我就不会做它，但是又补充说我没有办法做不同的选择，那么我只能是半自由的。既然我已经决定选择 x，我的行为就拥有一个动机而不仅仅拥有一个原因；我的“意志力”(volition)本身是我的行为的原因之一(当然，是必要条件之一)，而正是在这一意义说我或我的行为是自由的。但是如果选择或决定本身是受决定的，而且从因果性上说不可能是别的样子的，那么因果链仍然未被打破；而且，这个批评者宣称，我的真正自由也无非就是绝大多数最严格的决定论者所假设的情形。

260

从一开始，围绕这个主题的大量的关于自由意志的争论便支配着哲学家。克律西普斯的回答处于“自由即自我决定”这一经典学说的核心：我所能合理要求的只是我自己的性格能够成为影响行动的因素之一。它的拥护者一脉相传，从克律西普斯和西塞罗直至阿奎那、斯宾诺莎、洛克和莱布尼茨、休谟、穆勒、叔本华、罗素、石里克、艾耶尔、纽威尔-史密斯，以及我们这个时代对这个问题有所贡献的大多数人物。因此，当这个编年序列

③ 犬儒派的奥纳毛斯。

中的一个晚近作家理查德·黑尔[4]在其一本书中区分自由行为与纯粹的行为，说我是否自由地做 x 的指示器(pointer)在于我能不能有意义地问"我必须做 x 吗?"或"我应该做 x 吗?"时，他只是在重新陈述这个经典命题。黑尔正确地说一个人可以问"我会犯错误吗?"或"我会在海滨失事吗?"，但是不能问"我必须犯错误吗?"或"我应该失事吗?"；因为失事或犯错误不能成为有意识的选择或意图的一部分——就"不能"这个词的逻辑或概念含义而言。但是从这一点他得出结论说，使得问"我必须爬这座山?"而非"我必须误解你吗?"成为可能的东西的存在或缺席，使得我们在自由或不自由的行动之间做出区分。但是如果我追随卡尼亚德，说："我的确能问'我必须爬这座山吗?'，但是如果答案——与行动——受在我控制之外的因素支配，那么我追求目的、做决定等等又如何能把我从因果链中解放出来?"斯多噶派和整个古典传统可能会说这是错误的询问。因为，如果我的选择对于一个既定结果的产生是必不可少的，那么我就不是被因果性地决定的(像没有目的也做不出决定的石头或树那样)，而这正是任何一个自由意志论者想要确立的观念。

但事实上没有一个自由意志论者接受这点。那些真正关心在决定论与自由选择之间存在明显不相容问题的人，没有人会满足于说"我能做我所选择的，但是我只能选择我所做的"。自我决定与机械决定明显不是一回事。如果决定论者是对的(也许他们确实是对的)，那么，人类行为据以被描述的那种被决定的状况，将不是行为主义的，而正好是克律西普斯的 hemidoulia (半奴役)状况。但是半块面包不是自由意志论者所渴求的。因为，如果我的决定完全是受前因决定的，那么，光是这一事实，即

261

[4] R.M.黑尔:《理性与自由》(牛津,1963),第4章。

它们是我的决定，我的行为不仅仅具有前因而且具有动机，本身还不能规定自由与必然或自由及其缺席间的界线，而这种界线似乎是日常的责任观念——至少对自由意志论者而言——清楚地包含的。正是在这个意义上，培根的追随者要求得太多。

我们可以从另一个角度来看，这将我们带回到知识与自由的关系问题。知识的增长增加了可预测的事件的范围，而可预测性(归纳的或直觉的)，似乎与选择自由并不相容，尽管对这个立场存在着许多反对意见。人们会说，如果我对某人说"我早就知道在这种场合你会以极大的勇气行动"，那么，受到如此恭维的这个人并不会认为他的自由选择的能力受到了攻击。但是事情之所以如此，完全是因为"知道"这个词似乎可以说是在常规的客套意义上使用的。当一个人对另一个说'I know you well: you simply can not help behaving generously; you could not help it if you tried'("我知道，你肯定会慷慨行事；你想不这样都不行")时，这样说的人会被怀疑在讨好别人，因为在"can not help"和"could not... if you tried"这些词中有明显的奉承因素。如果这些词按字面理解，也就是说，如果奉承者想人家把他的话理解为'you can no more help being generous than being old, or ugly, or thinking in English and not in Chinese'("你不得不慷慨，就像不得不老、不得不丑、不得不用英语而非汉语思考一样")，那么，德性或值得的观念就会烟消云散，而且夸奖也就从道德的领域转变至准美学的领域。

如果我们举一个贬损的例子，意思就会变得更加明白：如果我们这样说 x，'x can not help being cruel and malicious than a volcano can help erupting—one should not blame him, only deplore his existence or seek to tame him or restrain him as one would a dangerous animal'("x 不得不表现残酷与恶毒，就像火

山不得不喷发一样——我们不能谴责他，只能对其存在表示遗憾，或只能像对待危险的动物那样试图驯服或控制他")，x将会感觉到深受侮辱，比我们在下面这个假设的基础上谴责他的习惯更甚：他有在行动与不行动之间选择的自由，有在听取我们的劝诫与将其当耳边风之间选择的自由。如果我的性格本身及其结果是由于无法避免的原因，那么，仅仅这个事实，即正是我的性格决定我的选择与行动，尚不能在责任观念或道德褒贬观念所要求的意义上反映我的自由。有关决定我的选择的原因与条件的知识——事实上也就是这些知识：这些条件与原因是存在的；选择是不自由的（不对这个命题作分析）；道德责任观念与严格的决定论是完全相容的，自由意志论者由于无知与错误而导致混乱——这些知识有可能使我的道德观同化于美学观，有可能导致我们就像现在看待美、仁慈、力量与天才那样看待英雄主义、诚实或正义：我们赞扬或恭维前一类品质的拥有者并不意味着他们能选择拥有一组不同特征。 262

这种世界观，如果被广泛接受，将标志着范畴的巨变。如果这种情况发生，它将使我们把我们目前大量的道德与法律观念，我们大量的刑事立法，完全视为建立在无知之上的野蛮状况；它将拓展我们的同情的广度与深度；它将用知识与理解代替责任归属；它将使得义愤以及与之相对的钦敬变成无理性与过时的；它将揭示诸如应得、功绩、责任、懊悔甚至于对错这些观念本身的内在不一致性，或至少是不适用性；它将把褒贬变为纯粹的纠正或教育工具，或把它们局限在美学的赞赏与不赞赏范围内。如果这些都得以实现且真理在它这一边，那么，它将以此种方式有益于人类。但它不会增加我们的自由的范围。只有在事实上存在自由选择的情况下——如果在知识的基础上我们的行事方式能够（而非必定或确实）与在没有知识的情况下有所不同，也

就是说，在我们的新知识的基础上我们能够并且确实有不同的行事方式(但并不必定如此)——知识才能使我们更加自由。如果没有前在的自由，没有这种自由的可能性，自由也就不会增加。我们的新知识会增加我们的理性，我们对真理的把握会加263 深我们的理解，增进我们的力量、内在和谐、智慧、效率，但并不必然增进我们的自由。如果我们的选择是自由的，那么我们的知识的增长会告诉我们这种自由的界限在哪里，什么东西能扩展或压缩它。但是仅仅认识到有些事物或规律是我无法改变的，这本身并不会使我对事物有任何改变：如果我一开始就没有自由，那么知识也不会增加它。如果一切都受制于自然规律，那么也难以理解这种说法的含义：我能在我的知识的基础上更好地"利用"它，除非"能"不是选择之"能"，即不是那种惟一可以运用于如下情境之"能"：在这些情境中，我被恰当地描述为有能力在两种方案中做出选择，而不是被严格地决定只能选某一个而不能选另一个。换句话说，如果古典的决定论是一种正确的观点(它不符合我们目前的用法这个事实并不是反驳它的证据)，那么，关于它的知识就不会增加自由——如果自由不存在，那么发现自由不存在并不会创造自由。这种说法适用于自我决定论，正如适用于它最成熟的机械论—行为主义变种一样。

古典自我决定论的最清晰的表达，也许是由斯宾诺莎在其《伦理学》中给出的。在我看来，斯图尔特·汉普希尔[5] 正确地表述了他的意思：完全理性的人并不选择他的目的，因为他的目的是给定的。他对人与世界的本性理解得越多，他的行动就会变得越和谐与成功，但是就像一个数学家从一个真实的前提可以

⑤ 斯图尔特·汉普希尔：《斯宾诺莎与自由的观念》，载《不列颠学会公报》，第46卷(1960)，第195—215页。

逻辑地导出不可避免的结论一样，他不会面临在两种同样可以接受的可能性之间作选择这样一个严重问题。他的自由存在于这个事实：他不会按照他不知其存在，也不能正确理解其影响之本性的那些原因行事。但仅此而已。根据斯宾诺莎的前提——宇宙是个合理的秩序，理解一个命题、行动或秩序的合理性，对于一个理性的存在物，就相当于接受它或与之相同一（就像古老的斯多噶观念一样）——选择的观念本身反而依赖于知识的不完善，即一定程度的无知。对于任何一个行为问题，就像对于任何理论问题一样，只有一个正确答案。正确的答案一经发现，理性的人从逻辑上讲就只能与之保持一致：在两种方案之间自由选择的观念便不再适用。理解万物的人理解如此这般、别无二致地创造万物的理性；而“是理性的”就不能希望万物会是另外一种样子。这也许是个无法达到的理想状态（仔细想想甚至是自相矛盾的），但正是这种观念构成知识的增长也总是自由的增长这种观念的基础，也是逃避受不理解的东西支配的办法的基础。一旦某物被理解或知晓（仅当如此），按照这种观点，从概念上说，就不可能再把某个人描述为受此物支配。除非这种自明的理性主义假设成立，否则，在我看来不可能得出结论说更多的知识必然导致自由的总量的增加；我想表明的是，情况是否如此，主要是个经验的问题。发现我不能做我曾经相信能做的事可能使我变得更加理性——我将不再会拿我的头去撞石头墙壁——但并不必然使我变得更加自由；也许我所见之处都是石头墙壁；也许我本身就是一堵石墙的一部分；顽石般的我，只会梦想自由。 264

关于自由与知识的关系，还有两个更进一步的观点：

（1）有一个知名的反驳，主要由卡尔·波普尔提出的，即完全的（total）自我知识的观念从原则上说是自相矛盾的，因为如

果我能够预测我将来会做什么，那么这种知识本身就是一种在情境中相应地改变我的行为的附加因素；对于这种情形的认识本身同样是一种附加因素，它可能会使我改变那种情形；如此等等，以致无穷。因此，完全的自我预测是不可能的。情况可能如此，但它并不是反驳决定论本身(也不是反驳波普尔所提出的那种决定论)的论据，而只是反驳自我预测的论据。如果 x 能预测 y 的全部行为，而 y 能预测 x 的全部行为(而他们并不相互告知他们的预测)，这就是决定论所要求的一切。我不可能自觉地处于自发状态；因此，如果自发性出现在我的心理状态中，我也不能自觉地意识到我的所有心理状态。这并不意味着我从不会是自发的；也不意味着如果我是自发的，当这种状态出现时，也无法知道它的存在，虽然我不可能完全知道它的存在。因为这个原因，我得出结论说，从原则上，波普尔的论证并未(其目的也不

265 是)驳斥决定论。

(2) 斯图尔特·汉普希尔在最近的一些言论[①]中，发展了自我预测(在逻辑上)不可能的观点。当我说'I know that I shall do x'("我知道我必须做 x")[与'x will happen to me'("x 将发生在我身上")，或'You will do x'("你将做 x")相对]时，我并不是像思考别人那样在思考自我，也不是像推测别人或某个动物的行为那样对我自己和我未来的行动做出推测，因为那可能相当于(如果理解正确的话)从外部观察自我，也相当于把我自己的行动仅仅当作因果性的事件来处理。在说我知道我必须做 x 时，按照这里的观点，意思是我已经决定做 x：因为预测我实际上将在某个特定的场合做 x 或决定做 x，并不涉及我是否已经

① 爱丽丝·默多克、S. N. 汉普希尔、P. L. 加迪纳、D. F. 皮尔斯：《自由与知识》，载皮尔斯编《自由与意志》(伦敦，1963)，第 80—104 页。

决定去做它。说'I can tell you now that I shall in fact act in manner x, although I am, as a matter of fact, determined to do the very opposite'("我现在能告诉你我实际上将以 x 方式行动，虽然事实上我只能做完全相反的事情")是没有意义的。任何人说'I know myself too well to believe that, whatever I now decide, I shall do anything other than x when the circumstance actually arise'("我太了解我自己了，我相信不管我现在做出何种决定，当那种情况真的出现时我都不会做 x")——如果我正确地解释了汉普希尔的观点——事实上等于说他并不是真正地，也就是说，认真地打算反对做 x，他甚至并不打算做别的事，他实际上是决定听任事情自然发展。因为没有一个真正决定想避免做 x 的人，能够真诚地预言他自己无法履行他的决定。他可能无法避免 x，他可能预料到这点；但是他不可能既决定要避免 x，又预言他甚至无法试着去这样做；因为他总是可以试着去这样做；他也知道这一点；他知道这就是他与非人类的生物不同的地方。说他将甚至无法试着去这样做等于说他决定不去尝试。在此意义上，"我知道"意味是"我已决定"，而且从原则上说不能是预言性的。

如果我理解得对的话，这就是汉普希尔的立场。我对此深有同感，因为我能了解自我预言常常是一种拒绝对艰难决定承担责任的托辞，实际上是让事情放任自流，并通过把责任推给我自己的所谓不可改变的本性来掩盖这一点。但是在这一争论中，我同意汉普希尔的批评者的观点，我认为他们坚持这样的观点：虽然汉普希尔所描述的情形会经常发生，但仍然存在着这样 266 的场合，在其中我既能说此时我决心不做 x，同时又能预测我必须做 x，因为事实上我对到时候能否坚定地不去做 x 并不乐观。我实际上会说"我了解我自己。在危机到来时不要指望我的帮

助。我可能真会逃走；虽然此时此刻我真的下决心不胆怯，而且要站在你这一边做该做的一切。我的决心有可能无法兑现，这个预测是建立在我对于我自己的品格，而不是我现在的心理状态的认识之上的；我的预言并非失信的标志(因为此时我并未犹豫)，而正相反，是好意，是愿意面对事实的标志。我真诚地向你保证我目前的意图是要变得勇敢并进行抗争。但是如果你对我现在的决定太过依赖，则要冒很大的风险；向你掩盖我过去的精神溃败是不合适的"。关于别人，我也可以这么说，而不管他们有多么大的诚意，因为事实上我能够预见他们将如何行事；他们同样也可能这样预测我。尽管汉普希尔的论点看似合理且颇具吸引力，我却相信这种客观的自我知识是可能的，也是实际存在的；对我来说他的论点因此也并未减少决定论命题的力量。在我看来，有时，虽不是总是，我能够通过置身于外部观测点，就像是其他人那样对自我进行审视，并且就像在判断他人一样尽可能公正无私，以同样程度的超脱与可信度来计算我忠诚于我现在的决心的概率，如果真的如此，那么，"我知道我应该怎么做"就并不必然是对某个决定的陈述：它可能纯粹是描述性的。这种类型的自我预测，假使它并未声称非常精确或不会出错，并且仍然是试验性的、允许对行为作可能的改变(作为自我预测本身的结果)，从而能够满足前而引用过的波普尔的反驳，那么，它就是可能的，也是与决定论相容的。

换句话说，我觉得没有理由认为决定论的学说，不管是关于我自己的行为的还是关于别人的行为的，在原则上就是内在地不一致的，或者与选择是不相容的，假如这些选择本身被认为并不比其他现象更少被决定的话。这种知识，或根基牢固的信念，267 对我来说似乎增加了合理性、有效性与力量的程度；它所必然促进的惟一的自由乃是摆脱幻觉的自由。但是这并不是被激烈争

论了二十二个世纪的这个词的基本含义。

我不想更深地涉入自由意志的问题。但是我想重复事实上我在别的地方说过的东西，我也因此而被决定论者严加指责：如果生理心理学获得巨大的进展；如果，让我们假设，一位科学方面的专家给我一只封口的信封，让我注意特定时间内（也许是半小时）我的所有经验（不管是内省的还是其他的），并尽可能将其如实记下；如果我尽最大努力做这件事，然后打开信封阅读上面的记录，这个记录与我最后半小时的经验记录惊人地吻合，我肯定会非常震惊；我想换了别人也会如此。于是我们不得不承认，不管愿不愿意，以往被认为属于主体自由选择领域的人类行为，实际上是受已发现的因果律支配的。我们对这一点的认识本身就可能改变我们的行为，也许使其变得更快乐与更和谐；但是这种惬意的后果本身是我们新的意识的因果性产物。我看不出诸如此类的发现何以被认为不可能，或甚至是特别不可能；它们将给心理学与社会学带来巨变；毕竟，在我们时代革命性的变化在别的学科业已发生。

不过，以前的发展与这种想像性的突破（我的大多数批评者不同意的正是这种猜测）的主要差别在于，除了使我们的经验知识发生巨大变化以外，它还远比十七世纪或二十世纪的物理学、十九世纪的生物学的发现更剧烈地改变我们的概念结构。光是在心理学领域的这种突破，就可能对我们现在的概念与用法造成巨大震动。人类关系的所有语汇都要发生巨变。诸如“我真不该做 x”、“你怎么会选择 x”等等的表达，还有对一个人自己和其他人的行为的批评与评价的所有语言，都将发生根本变化，而且我们的那些为描述与实践的目的（对于一个前后一致的决定论者还能有什么别的呢？）——纠正、制止、激励——所需的表达 268
将必然与我们现在的用法有根本的不同。

我觉得我们肯定不明智地低估了剥夺这些东西的现有功能与意义的后果:赞赏,谴责,各种与事实相反的命题,以及涉及自由、选择、责任等概念的整个网络。但是同样重要的是坚持这个事实,即这样一种可能发生或至少是可能被要求发生的巨变,丝毫不表明决定论的正确或错误;它仅仅是那些接受它为真的人不愿承认的一个后果。我只想补充说,进一步的问题,即决定论的真理性是否是个经验问题,本身是不清楚的。如果生理心理学实现了如此革命性的进展,就需要新的概念来表述它,并且需要相应地对其他领域的概念做出修正(至少),这种需要本身就表明经验领域与概念领域界线的相对模糊性。如果这些经验发现得以实现,它们将标志着人类思想中比以往任何时候都要大的变革。

沉思在这个领域里精确知识的胜利将可能带来的语言——或观念(它们不过是同一件事情的不同说法)——转变是无用的。但是知识的这种进展是否构成自由的全面增加?——摆脱错误、幻觉、狂热、情绪的错误导向的自由。但这是我们通常在哲学或日常交往中使用的自由这个词的核心含义吗?

二

当然,我并不想否认,当我们说某人是自由的(或比其以往更自由)时,我们有可能用自由这个词去指称道德自由,或独立,或自我决定。这个概念,就像人们常常指出的那样,是非常不清晰的:核心的词汇,如愿意、意图、行动,以及相关观念,如良心、懊悔、罪感、内在强迫与外在强迫等等,都需要分析;这种分析本身包含着尚无着落的道德心理学;与此同时,道德独立这个观念——什么是或应该是独立的,独立于什么,以及如何达成独立——仍然是不清楚的。此外,如果一个人的言行表现出始终

269

不变的规则性并出自(不管这是如何确定的)他自己的思想、情感和有意志的行为,以致我们倾向于说他根本无法以不同的方式来行动,那么,是否还可以用"自由"来描述这个人似乎就值得怀疑了。可预测性可能包含也可能不包含决定论;但是如果我们处于这样一种位置,即我们对一个人的性格、反应、看法如此了如指掌,以致在给定的情境下我们甚至比他本人更能预见他将如何行动,那么,我们是否还会把他描述为道德自由(或其他自由)的典型例证?我们是否觉得帕特里克·加迪纳的说法,"人格的囚徒",更适合于描述他?[7] 是否真的非常合适,以致在某些情况下,他自己会或遗憾地或满意地接受这种说法?受他自己的习惯与见解如此约束的人不是人类自由的范例。

在我看来,日常思想与表达的核心假设是:自由是人区别于所有非人存在物的主要特征;自由有程度之分,构成这种程度的是行使选择时不存在阻碍;选择本身被视为不受前在条件决定,至少不全然受其决定。在这方面就像在其他方面一样,常识也许是错误的;但不同意常识者负有反驳它的责任。常识也许对这种阻碍的多变性意识不足:它们也许是物理的或心理的,也许是"内在的"或"外在的",也许是两种因素的复杂结合,这种结合因为社会的与(或)个人的因素,是难以阐释清的,甚或在概念上是不可能阐释清的。大众意见在这个问题上可能太简单化,但在我看来就问题的本质而言却是正确的:自由就是不存在行动的障碍。这些障碍可能是物质力量,无论是自然的还是人为的,如地理条件或监狱高墙,军队,或缺乏食物、住所或其他生活必需品的威胁(被故意或无意地用作武器),它们阻止我们意图的

---

⑦ 爱丽丝·默多克、S. N. 汉普希尔、P. L. 加迪纳、D. F. 皮尔斯:《自由与知识》,载皮尔斯编《自由与意志》(伦敦,1963),第92页。

实现；抑或是心理的，恐惧或者“情结”、无知、错误、偏见、幻觉、狂热、强迫症、神经症或精神病——各种各样的非理性因素。道德自由，即理性的自我控制；关于什么至关重要、什么是人的行为动机的知识；独立于某种未知的影响，不管这种影响来自于他人、自己的过去还是自己的群体或文化；一旦被审查和理性地审视便显得没有根据的那些希望、恐惧、欲望、爱、恨和理想的破灭——所有这些的确使人从障碍中获得解放。在人类的道路上有些障碍是最可怕与最隐秘的；它们的全部影响，虽然有从柏拉图到马克思和叔本华的许多道德哲学家作了敏锐但零星的洞察，只有在二十世纪，因为精神分析的兴起及对其哲学涵义的把握，才开始得到恰当的理解。否认这种意义上的自由概念的有效性，或否定这种自由概念对于理性与知识的密切逻辑依赖性，乃是荒谬的。在心理阻碍——阻止人类的力量完全用于人类所选择的不管什么目的——方面，道德的自由，就如所有其他种类的自由一样，是对障碍的清除，并依赖于这种清除；但是不管多么重要并受到多么恰当的分析，这些阻碍只构成所有阻碍的一个方面。过分地强调这些而排除其他阻碍和其他形式的公认的自由，也会带来曲解。不过在我看来，也正是这些人，即从斯多噶派到斯宾诺莎、布拉德雷和斯图尔特·汉普希尔，把自由局限在自我决定上。

自由意味着能够不受强制地做选择；选择包含着彼此竞争的可能性——至少两种“开放的”、不受阻碍的候选项。反过来，这又完全依赖于外在条件，即到底有哪些道路未被堵死。当我们谈论某人或某个社会所享受的自由的程度时，在我看来，我们指的是：他面前的道路的宽度与广度，有多少扇门敞开着，或者，它们敞开到什么程度。这个比喻是不完善的，因为“多少”和“程度”都不是恰当的词。有些门比别的重要得多——它们所带来的好

处对于个体或社会生活更加核心。有些门会打开别的门，有些门则会关闭别的门；存在着实际上的自由，也存在着潜在的自由——取决于在现存或潜在的物质或心灵资源既定的情况下，打开那些被关闭的门的难易程度。人们如何相对于一个情境衡量另一个情境？假定有两个人，其中一个人比如说，在获得适当的安全或物质必需品与舒适方面，既不受其他人也不受环境的妨碍，但是他的言论与结社自由却受到抑制，而另一个人，他发 271 现由于他的政府的经济政策，他不可能获得比前一个人更多的生活必需品，但是却拥有更多的受教育或沟通或与别人结社的机会，那么我们如何确定这两个人哪一个的自由更多或更少？这类问题经常被提出，它们在功利主义的文献中、在所有形式的非功利主义实践政治学中都很常见。只要提供不出更严格的规则，一个人或一个群体的自由的程度，在很大程度上将仍然取决于可供选择的可能性的范围有多大。

如果一个人的选择区域太狭窄，不管是“物理的”还是“心灵的”，不管他对此多么满意，也不管下面这种说法多么正确：一个人越是理性，惟一理性的道路对他就越清楚，他也就越不可能在两个候选项中犹豫不决（这个说法在我看来是荒谬的），这两种情形中随便哪一种都不会必然地使他比一个选择范围更广的人更自由。通过清除踏上阻碍重重的道路的欲望，甚至是对这种道路的意识，来清除障碍，有可能增进平静、满足甚至于智慧，但是不会增进自由。心灵的自主——人格的健全与完整、健康以及内在和谐——是非常写意的状态，这种状态若要有资格被称作一种自由——若干种自由中的一种——（仅此之故，）它就仍需要排除很多的障碍。有人会说这种自由至少在如下方面是惟一的：这种自由乃是其他所有种类自由的必要条件——因为，如果我是无知的、受迷惑的、非理性的，我就会因此看不见事实，而

一个看不见事实的人，事实上，就像其可能性被客观阻绝的人一样，是不自由的。但在我看来，这种说法并不是正确的。如果我对我的权利一无所知，或者太神经质（或太穷）以致无法得益于这些权利，这就会使它们对我没有用途；但这并不使它们不存在；一扇门关闭了通向其他开着的门的道路。摧毁自由的条件或缺乏这些条件（知识、金钱）不会摧毁自由本身；因为自由的本质不在于其可获得性，虽然它的价值可能在于此。人能进入的道路越多，这些道路越宽，彼此相通的道路越多，他们就越自由；人越知道摆在他前面的道路是什么样的、它们的开放程度如何，他们就越知道他们自己的自由。享受自由却不知道自由，这可272 能是个辛辣的讽刺，但是如果一个人后来发现门是敞开的，只是自己不知道，那么他要沉痛反思的并不是他的缺少自由，而是他的无知。自由的程度取决于行动的机会，而不取决于有关这些机会的知识，虽然这些知识可能构成行使自由的不可或缺的条件，虽然自由之路上的障碍本身便是对自由——知情自由——的剥夺。无知阻塞道路，知识打开道路。但是这种老生常谈并不要求自由隐含着对自由的意识，也不是说它们是同一的。

值得注意的是，正是实际上敞开的门，而不是一个人自己的偏好，决定着他的自由。当一个人欲望的实现并无心理的或其他的阻碍时，即当他能做他愿做的事情时，他并不见得就是自由的，因为在那种情况下，他也可以通过不改变他的行动机会而改变他的欲望或性情而被给予自由。如果一个主子能使他的奴隶热爱其枷锁，他并不因此便 prima faci（表面上）增加他们的自由，虽然他可能增加他的满意度或至少减轻他的不幸。在历史上，人类的一些肆无忌惮的管理者，用宗教教诲使人不要对残酷而邪恶的待遇表示不满。如果这种做法奏效——而且我们有理由认为它们经常奏效——如果受害者习惯于不关心他们的痛苦

与受辱状态(例如,就像伊壁鸠鲁那样),那么,一些残暴的制度大概就会被描述为自由的创造者;因为消除了使人发狂的诱惑,"囚禁"了愿望与激情,这些制度(按照这种假定)比扩展个人或民主选择的领域的制度创造了更多的自由,后一些制度同时也产生了令人烦恼的选择的需要,以及决定自己往这个方向而非那个方向发展的需要,这是 embarras de choix(难以选择)又令人恐惧的负担(理性主义传统的某些思想家一直将其视为非理性的表征)。这种古老的谬论现在已太熟悉以致不需要反驳。我引用它只是为了强调两种自由定义,即自由就是没有阻碍地做我喜欢的事(这种自由大概可能与非常狭隘的生活相适应;影响我的那些个人的或非人的力量、教育或者法律、朋友或者敌人、宗教导师或父母,甚或我自己的有意识的约束,使生活变得狭隘),以及自由作为客观地开放的可能性(它们也许是合意的也 273 许是不合意的,甚至其程度是难以或不可能按规则来衡量或比较的,或者它们的不同情形是难以按规则来估价的),这二者之间的本质区别。

当然,存在着所有道德哲学家都熟悉的意义,在此意义上,作为奴隶的爱比克泰德比那个强迫他客死他乡的主子或皇帝更加自由;或者在此意义上,监狱高墙也不足以造就一个囚犯。不过,这些陈述仍然从这个事实,即在最通常意义上奴隶是自由最少的人、高墙与铁栏是自由的最严重障碍,获得其修辞的力量;道德和生理的或政治或法律的自由绝非仅仅是异物同名。除非有某些通常的、核心的含义——不管是单一的共同特征还是一种"家族相似性"——铭记于心,否则仍然存在着这样一种危险,即把这些含义的这一种或那一种当作是最基本的,而其他含义要么必须被歪曲以与之保持一致,要么就作为琐屑或肤浅之物被唾弃。这种做法最有名的例子,是那样把各种各样的强迫与

思想控制说成是“真正”自由的手段甚或组成部分的诡辩；或者，反过来，自由主义的政治或法制体系不仅被说成是保证一类人的自由的充分条件，而且被说成是这类人行使这种自由的机会；这类人因缺乏教育或其他心灵发展手段而太缺少理性、太不成熟，以致不能理解或得益于这些统治或法律手段。因此，正是自由这个词的这种核心含义（如果存在这种含义的话），是迫切需要确立的。

关于知识与自由的关系，我觉得还必须回到另外一种考虑。[⑧] 必要的知识确实常常会打开某些门，而从不会关闭别的门吗？如果我是个诗人，有些知识形式难道不会剥夺我的力量并因此也剥夺我的自由？让我们假定，我需要一些幻想与神话来刺激我的想像力，而这些幻想与神话是我生长于其中或我所皈依的宗教所提供的。让我们假设，一些好心的理性主义者拒斥这种信念，驱逐我的幻想，驱散这些神话；我在知识与合理性方面的明确所得难道没有以我作为一名诗人的力量的消散或毁灭为代价？很容易说我所失去的仅是一种培育幻觉或非理性状274 态或态度的力量，是知识的进步将予以摧毁的力量；很容易说有些力量是不可取的（诸如自我欺骗的力量），而且在任何时候，力量就是力量而不是自由。人们或许会说知识的增加不会（我认为，这有可能被视为分析性的真理）使我的自由变少；因为认识到我的行动的根源也就把我从未知的奴役中解救出来——从迷失于充满培育恐惧与非理性言行的虚幻物的黑暗中解救出来。更有甚者，人们会说，随着我的偶像被摧毁而来的，是我明确地获得自我决定的自由；因为我现在能对我的信念加以理性的证明，而且我的行动的动机亦变得清晰。但是如果在写作我原来

⑧ 参见上文第255页。

习惯写的诗作上变得不自由了,那么现在是不是有新的障碍挡在我的面前?是不是一些门因别的门的敞开而被关闭了?在这些环境中无知是不是极乐,这是另外一个问题。我想问的问题——这是一个我不知道答案的问题——是,知识的这种缺乏是不是某种心理或情绪状态的必要条件,且只有在这些状态中通向某些形式的创造性劳动的障碍才不会存在?这是个经验问题,不过对这个问题的回答有赖于对另一个更大问题的回答:知识是否永远增加人类自由的总量而不为之设置障碍?

再如,如果我是个歌唱家,自我意识——知识的童年——有可能抑制那种也许是我的表演之必要条件的自发性,正如卢梭与其他人认为的,文化的发展可能抑制野蛮人天真无邪的快乐。这种特定的信念是否真实并不重要;朴素的、未开化的野蛮人所知道的快乐可能比卢梭所假设的要少;野蛮状态也许根本不是天真无邪。但的确存在某些知识形式,它们具有心理学的影响,能阻止若干种自我表达;而这些自我表达,不管以何种形式出现,都应该被理解为自由活动的形式。反思可能毁灭我的不依赖思维的画作;我对某种无药可治的疾病的知识,会摧毁我或我的朋友,也可能会逐渐侵蚀我的特殊的创造能力,并以这种或那种方式抑制着我;而且这种被抑制状态——不管它长时期的好处是什么——并不导致更多的自由。对这个问题的回答可能是:如果我患上了某种疾病却并不知道,我的自由会比知道自己得病且至少尝试着采取步骤去检查它的人少些,即使这种疾病迄今为止被证明是无可救药的;不治疗肯定导致在错误的方向 275 上浪费精力,并将置我于自然力量的支配中,从而剥夺我的自由,而这种自然力量的特性是我认识不到的,因此也是无法理性地漠视与对待的。情况的确如此。这种知识不会减少我作为理性存在物的自由,但是它会终结作为艺术家的我。一扇门打开

了，其结果是另一扇门关上了。

让我再举一个例子。对巨大困难的抵抗，只有当这种困难被完全认识到的时候方有可能奏效；否则，对据信（具有很大的可能）是困难的东西的抵抗，也似乎是非理性的，即使人们不知道它是不可抵抗的。因为，也许正是那种对困难的无知，创造了只有在其中我才可成功抵抗的情境。如果大卫在交战前对歌利亚知之甚多，如果在1940年不列颠的大多数居民对德国所知很多，如果历史的可能性能被归结为某种指导行动的可靠指南，那么有些成就将会永远无法达成。我发现我患上了致命的疾病。这个发现使得我可能去尝试某种治疗，而这种治疗在我对我的状况的原因一无所知的情况下是不可能去尝试的。但是假设我彻底明白发明治疗药物的可能性不大，而一旦毒素进入机体死亡便将来临，就像彻底明白丢弃核废料对大气污染的后果无法消除一样，那么，我现在能更自由地做些什么？我有可能尝试使自己与所发生的事情进行和解，不去做无谓的挣扎，安排好我的事情，坚定我的意志，当遇到不可避免的事情时不表示不当的痛苦与愤慨。历史地看，这正是"斯多噶主义"或"哲学地看待问题"的含义。但是即使我相信现实是个合乎理性的整体（不管其确切意思是什么），而关于它的别的见解，例如，认为现实能够同等地实现互不相容的可能性，都是无知导致的错误，并因此把现实中的所有事物都视为由理性赋予其必然性的（我自己也必然愿意成为一个完全的理性存在物），那么，对其结构的发现并不会增加我的自由。它只会使我远离希望与恐惧（因为它们是无知或狂热的征兆），也会使我远离选择，因为选择至少使两个候选项——行动或不行动——的存在成为必要。我们知道对于折磨他的痛苦，斯多噶派的波西多纽说："来吧，疼痛；不管你怎

276

么样，我都不会恨你。"[9]但波西多纽是个理性主义的决定论者：真实存在的就是应该存在的，希望它是另外一种样子乃是非理性的标志；理性意味着选择——自由就是根据选择的可能性来定义的——是个幻觉，真知不会扩展而只会消灭选择。

不论在康德的意义上，还是在斯宾诺莎及其追随者的意义上，知识都增进自主。我想进一步追问：是不是所有的自由皆如此？知识的进步使人停止在虚幻的计划上浪费他们的资源。它使我们不再火烧巫师、鞭打疯人，不再通过倾听神谕、观察动物内脏或鸟斗来预言未来。正像我们现在不认为焚烧寡妇、啖食敌人能获得技能一样，通过显示它们的残忍、愚蠢，显示它们与追求公正、理性、幸福或真理不相容，反而能舍弃现在变得陈旧的制度或决定——法律的、政治的、道德的与社会的。如果我们的预测能力以及我们关于未来的知识变得特别强大，那么，即使它们绝非完全的，也仍然会使我们关于什么构成一个人、一个行动、一项选择的观念发生巨变，eo ipso(实际上)也会使我们的语言与我们的世界图像发生巨变。这会使我们的言行变得更理性，甚或更包容、博爱与文明，它可能以多种方式改善这种言行，但它们增加自由选择的领域吗？个体的抑或群体的？它必定会消灭一些建立在非理性信仰基础上的想像之域，也会通过使我们的某些目的变得更容易或更和谐地实现而对我们有所补偿，但是谁能肯定这种平衡会必然拓展自由？除非我们以某种先验的方式——像斯宾诺莎、黑格尔及其现代追随者所做的那样——在自由、自我决定与自我知识的观念间建立起逻辑的等价关系，否则为什么必定如此？斯图尔特·汉普希尔和 E. F. 伽里特在讨论这个主题时坚持认为，在任何情况下，人们至少都可

⑨ 西塞罗：《图斯库兰辩论集》，第 2 章，第62 节。

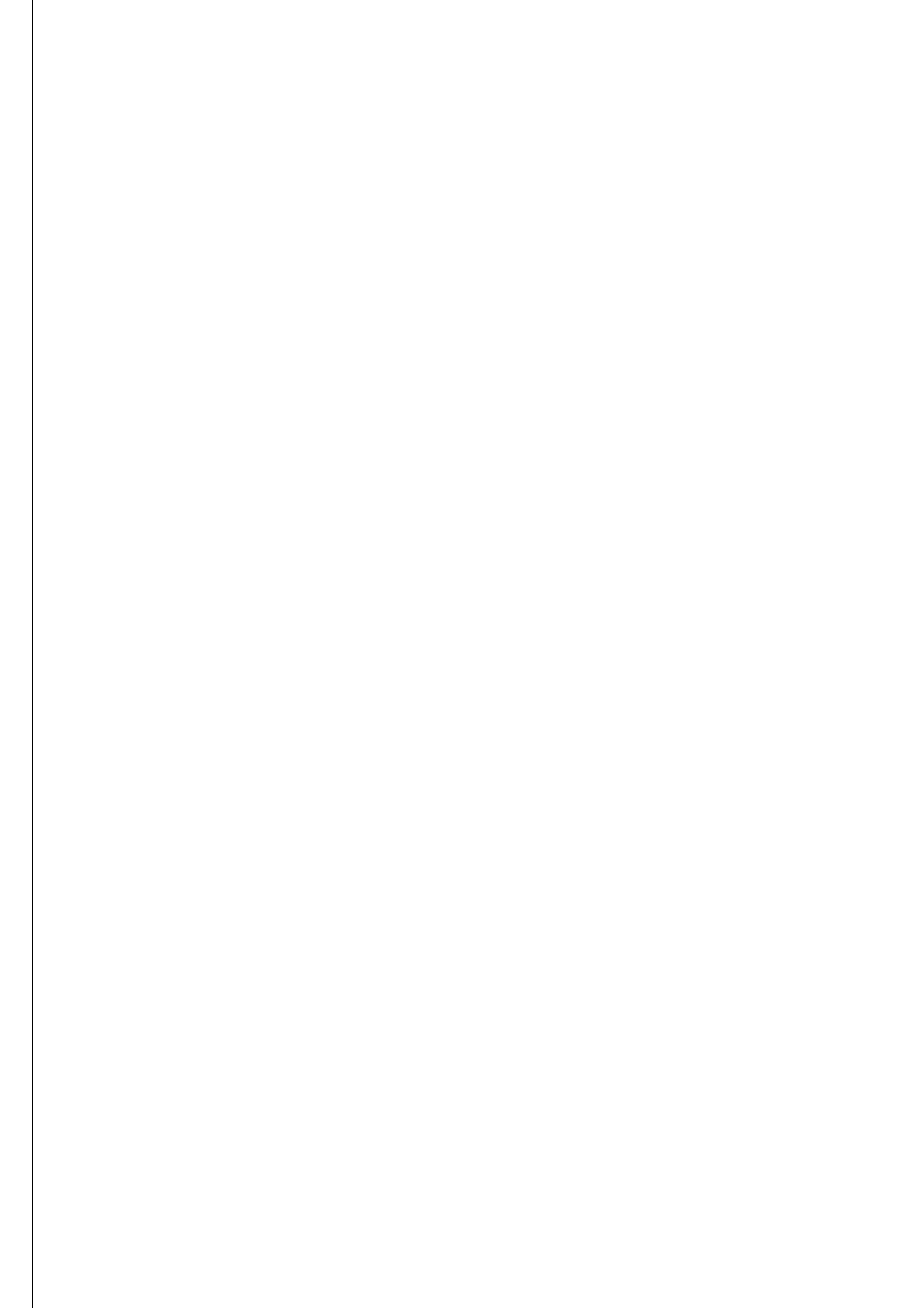
以在尝试做某事和让事情放任自流这两者之间选择其一。总是如此吗？如果可以说存在外在世界，那么，在"认识"这个词的描述意义上，认识这个世界并不是改变它。至于"认识"这个词的另一个意义，即语用学的意义，在这个意义上"我认识到我应该做什么"类似于"我知道怎么做"，认识不是记录一些信息，而是做出以某种方式改变事物的决定，那么，如果心理学有足够的进展，这个意义也不会消亡吗？因为，在那种情况下，我的行动或277 不行动的决心难道不会越来越类似于克努特大王的侍臣的建议吗？

知识据说扩展了自由的疆界，而且这是一个先验的命题。知识的成长倾向于越来越成功地把决定论命题确立为经验真理，倾向于根据不变的、有规则的、自然的连续性来解释我们的思想与情感、欲望与决定、行动与选择，而试图改变它似乎完全是非理性的、包含有逻辑谬误的——所有这些会是难以置信的吗？这毕竟是许多令人尊敬的哲学家的纲领与信念，诸如斯宾诺莎、霍尔巴赫、叔本华、孔德、行为主义者，他们的观点各各不同。这样一种完美的结果扩展自由的领域吗？在何种意义上？它难道不会导致这种观念因为缺乏相反的观念而完全变成不必要的？这难道不会构成一种新的情境吗？自由概念的"溶解"会伴随吸引汉普希尔与哈特等人注意[10]的"认识"的另外一个含义（我们不再说知道什么，而只说知道如何去做）的消亡吗？因为如果一切都被决定好了，那么也就没有东西好选择，也没有什么决定需要做。也许只有那些说过自由是对必然的认识的人才会思考这种状况。果真如此，他们的自由观念，与那些根据有意识

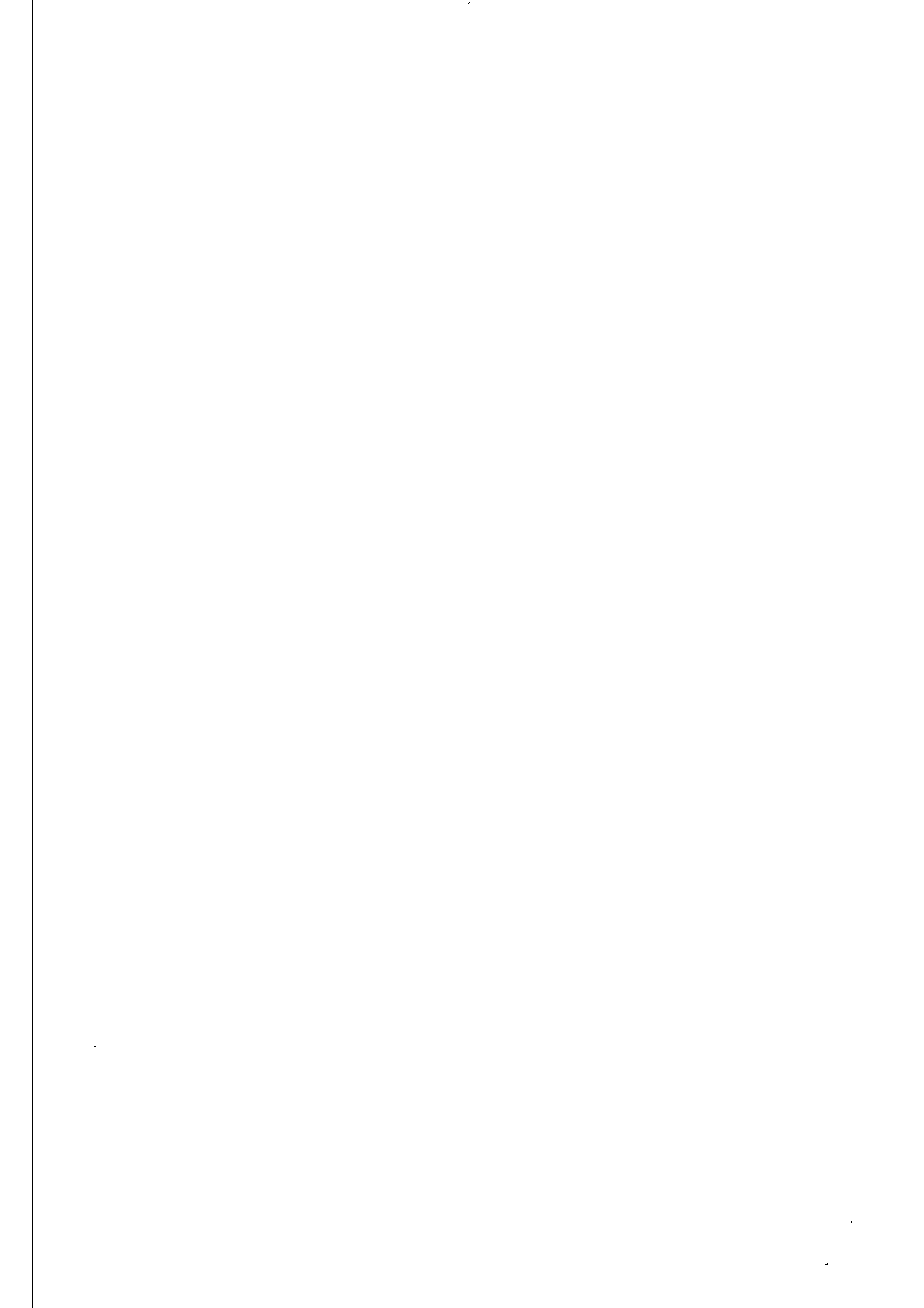
[10] 斯图尔特·汉普希尔、H.L.A. 哈特：《决定、意图与确定性》，载《心灵》，第67卷(1958)，第1—12页。

的选择与决定来定义自由的人的观念，是根本不同的。

我不想作价值判断，而只想表明：说知识是一种善是一回事；就自由这个词最通常的用法，说知识在任何情况下都必然与自由相容而且与之相互包含（或者，正如某些人似乎假定的那样，它们在字面上是同义的），是完全不同的另外一回事。也许第二种断言根源于乐观主义观念，即所有好的东西都是相容的，因此自由、秩序、知识、幸福、封闭的（或开放的？）未来这些都是相容的，甚至以一种系统的方式相互包含。但是这个命题的正 278 确性并不是自明的，甚至在经验的基础上也不是自明的。事实上，这也许是许多深刻而有影响的思想家所拥有的貌似合理的信念之一。 279



论自由的其他作品



自　由

什么是政治自由？在古代世界，特别在希腊人当中，“是自由的”就是能够参与自己城邦的管理。只有当一个人有权参与法律的制定与废除时，法律才是有效的。自由并不是被迫服从别人为他制定的法律，而是服从由他制定的法律。这种民主制使得政府与法律渗透生活的所有领域成为可能。人不能免于这样的管理，他也不要求免于这样的管理。所有民主主义者都声称，人人都同样可能接受批评、调查、依法传讯（若必需）或其他安排，在建立与维持这些安排时，每个公民都有权参与。

在现代世界，一种新观念——本杰明·贡斯当对之作了最清晰的阐释——产生了，这就是：存在着一个私人生活的领域，除了特殊情况外，这个领域是不希望受公共权力干涉的。古代世界的核心问题是“谁应该统治我？”。有些人说是君主，有些人说最贤明者，或最富有者、最勇敢者、多数派、法院、所有人的匿名表决。在现代世界，一个同等重要的问题是：政府应该在多大程度上进行管理？古代世界假定生活是一个整体，法律与政府覆盖其整个领域——没有任何理由保护生活的任何一个角落不受这种监管。在现代世界，历史地说，不管是作为教会反对世俗国家干涉的斗争或国家反对教会的斗争的结果，还是作为私人企业、工业、商业的成长及其反对国家干涉的要求的结果，或者还因为别的什么原因，我们开始提出这样的假设：在公共生活与私

人生活之间存在着界线；无论在这个界线之内我可以依意愿行事——按我喜欢的方式生活，相信我愿意、乐于相信之物——的私人空间多么狭小，只要我的行为不干涉别人相似的权利，或不损害使这种安排成为可能的秩序。这是古典自由主义观点，在美国与法国各种各样的人权宣言中，在诸如洛克、伏尔泰、托马斯·潘恩、贡斯当和约翰·斯图亚特·穆勒等人的著作中，得到完整或部分的表达。当我们说到公民自由(权)或公民价值时，这就是其中的含义之一。

人需要彼此防范和防范政府，这种假设从未在世界的任何地方被完全接受过，我所说的古希腊或古典的观点以这种形式重新出现："你说个人有权选择他喜爱的生活。但是这适用于所有人吗？如果这个个体无知、不成熟、未受教育、智力残缺，拒绝恰当的健康与发展机会，他将不可能知道如何选择。这种人从不会真正知道他的真正需要是什么。如果存在这样一些人，他们知道人的本性是什么、人究竟渴望什么，如果他们替其他人做了他们如果更明智、更知情、更成熟、更发达也会做的事情——也许用一些控制的手段——那么，他们是在剥夺后者的自由吗？他们的确干涉了人们，但只是为了让他们能够做如果他们知道得更多也会做的事情，或者为了使他们总是处于最佳状态，而非老是受制于非理性的动机或幼稚的举动，或让他们本性中动物的一面占优势。那么这还是干涉吗？如果父母或老师强迫不情愿的孩子上学或努力学习，以虽然孩子们可能并不知道的真实要求为名，那么，既然这是所有真正的人——因为他们是人——都必然要求的，他们还是在剥夺孩子们的自由吗？肯定不是。老师或父母给了他们潜伏的或真实的自我，迎合他们的需要，以反对他们更肤浅的自我暂时的需要，这些需要在人成熟时就像老皮一样会蜕掉。"

如果你用教会、政党或国家来代替父母，你就会得到许多现代权威奠基其上的那种理论。我们被告知说，服从这些机构就是服从自己，因此不是受奴役，因为这些机构本身体现着我们最好与最明智的方面，而自我约束并非约束，自我控制并非受奴役。

284

这两种观点（在其各种版本中）的战斗，乃是现代世界基本的政治议题。一方说把酒瓶放到嗜酒症患者拿不着的地方并未剥夺他的自由；如果他被阻止酗酒，即使是通过强迫，他也会健康起来，能更好地履行他作为人和公民的责任并会更好地成为他自己，这样要比他能够着酒瓶、毁坏他的健康与健全时更自由。他不知道这一点的事实正是他的疾病或他对自己真实需要无知的表现。另一方并不否认有必要对反社会的行为加以抑制，不否认有必要防止他伤害他自己或伤害他自己的孩子或其他人的福利，但是否认这种抑制——虽然是公正的——构成自由。为了让别的利益，如安全、和平或健康有足够的空间，自由也许不得不被剥夺；或者为了明天更大的自由今天的自由不得不被剥夺；但是剥夺自由并不是提供自由，而且，强制，不管有多么好的理由，毕竟是强制而非自由。自由，这些人会说，仅是诸多价值中的一种，如果它构成实现其他同等重要的目的的障碍，或者妨碍其他人实现这些目的的机会，它就必须让路。

对此，另一方的回应是，这种说法预先假定私人生活与公共生活的分裂（它假定人有可能在其私人生活中做一些别人不喜欢的事情，因此需要受到保护），但是这样一种人性观是建立在一种根本的错误之上。人类是一个整体，在一个理想的社会里，当每个人的功能发挥出来时，没有人会想去做那些令别人反感或想阻止的事情。改革家与革命者的恰当的意图，便是去打通人与人之间的高墙，把一切带到开放之境，使人没有分裂地生活

在一起，以致一人所欲即万人所欲。要求不被打扰，要求能够做自己愿意做的事而不需要向某个法庭——家庭、雇主、党、政府或整个社会——作解释，这种要求本身便是失调的表现。向社会索要自由就是向自我索要自由。这种病症必须通过改变财产关系（如社会主义要求做的那样），或通过消除批判理性（如一些宗教派别，以及共产主义和法西斯政权实事上试图做的那样）予以治疗。

285 在可以称作有机论的第一种观点中，所有分离都是坏的，不容践踏的人权观念乃是壁垒观念——是人与人之间相互隔离时才需要的墙壁——只有在一个坏的社会里才是为人们所需要的，而在一个组织良好、所有人类小溪都流入统一的人类江河的社会里则没有存在的余地。在第二种或自由主义的观点中，人权，以及私人领域（在其中我不受审查）的观念，对于人人需要的最低限度的自主——如果他要按自己的路线发展的话——是不可缺少的；因为多样性是人类的类本质，而不是行将逝去的状态。这个观点的拥护者认为，毁灭这种权利以建立一种普遍的、自我导向的人类社会——一个所有人向着同一目的进军的社会——将摧毁个人选择的领域；而这种领域，不管多么狭窄，一旦失去，生命亦不再有价值。

以一种粗糙的和（有人会坚持说）扭曲的形式，极权与威权制度代表着这些观点的前一种，而自由民主制度倾向于代表后一种。当然，这些观点的变种与联结，以及它们间的妥协，也是可能的。它们是两种基本的、彼此对立的观念，主导着自文艺复兴以来的世界。286

希腊个人主义的兴起

政治思想史的一个转折点

一

预备性的老生常谈

我想首先交待什么是我说的转折点。我不知道它在自然科学中的意思。自然科学，指的是诸如物理学与生物学这样的经验科学，以及诸如逻辑学与数学这样的形式科学。当新发现导致与旧体系的核心学说不相容的解释这种新发现的新假说或定律时，就削弱或破除了一种既有的核心假说或假说体系，革命也许就要发生了。方法就是直接进行反驳：伽利略、牛顿、拉瓦锡、达尔文、爱因斯坦、普朗克，可能还有伯特兰·罗素和弗洛伊德，都反驳了早期的理论，使它们变得陈旧，改变了获取新知识的方法，以致对已被取代的方法与理论的兴趣现在主要是历史的兴趣，而那些仍然坚持旧假说的人，现在被视为反常的，并被排除在公认专家的严肃圈子之外。

在很多不精确知识的领域，如历史、哲学、学术、批评，以及关于艺术与人生的观念中，情况就不这么明显。柏拉图的物理学或他的数学也许已经变得陈旧，但是不管是柏拉图还是亚里士多德的道德和政治观念，仍然能够激起人们强烈的党派偏见。如果柏拉图的社会理论就像他对太阳与恒星的理解，就像亚里

士多德有些物体重、有些物体轻的学说一样没有生命力，它们也就不会招致卡尔·波普尔这么猛烈与愤怒的攻击。我不知道现在还有谁被中世纪的宇宙学或化学观念、笛卡尔的物理学或燃素说所激怒。但是圣奥古斯丁论对待异端与奴隶制的观点、圣托马斯的政治权威观点，或者卢梭或黑格尔的学说，在那些用相对冷静的眼光看待这些思想家的经验与逻辑理论的人当中，产生了剧烈的思想与情感反应。

287

显然，适用于一个学科的真理与错误、站得住脚与站不住脚的标准，很难适用于其他思想领域，或者说在其他领域很难获得如此普遍的赞同。这样说是有某种道理的。但下面的说法也是有道理的：有些研究，如经验科学、数学、逻辑学，可以通过弑父的方式获得进步，即通过消灭它们的前辈来获得更普遍的满意；而有些学科则没有进步，至少没有同样意义上的进步，因此很难举出，比如说，某一哲学命题或体系，要么被一致认为不可挽回地死亡了，要么被一致认为建立在坚固的基础上——至少就现代知识而言。

这是一个我在此不可能作深入考察的矛盾。它本身是一个关键而难解的主题，值得给予更多的关注。但是我想就这些非精确的学科多说几句。在这里，我们所讨论的，更多地并不是特殊的命题或命题系统，而是某种现在被称作意识形态的东西：态度，概念体系（更准确地说），以及由我们据以判断我们时代的那些相互关联的范畴所组成的构架。也许最好把它们称作核心模型（central model），这些模型似乎来自某个在思想家看来清晰且牢固的领域。他又将其应用于解释与阐述一个不太清晰的领域。伯特兰·罗素曾经说，要理解一个思想家，人们必须理解与

把握他所捍卫的基本模式，即中心观念。[1] 这个思想家的才智往往消耗在发明捍卫这个中心观念的论证中，或者，更常见地，消耗在回应攻击和驳斥反对意见上；但是理解所有这些推理，不管它是多么令人信服与机敏，也不会使我们把握一个哲学家、历史学家、批评家的思想，除非我们穿透这些复杂的防卫设施进入他真正在捍卫的东西——他的常常是相对简单的内在城堡，一种支配他的思想、形成他的世界观的基本认知。柏拉图把几何学的模式，即通过直觉获得的、知识与生活的所有规则皆可从中演绎出来的先验永恒公理，运用于社会生活；亚里士多德的所有实体追求自身完善与内在目标（实体可以仅仅据此得到理解或定义）的生物学模型；从上帝一直延伸至最低等的阿米巴虫的中世纪宏伟金字塔；霍布斯的机械结构；从博丹、柏克、西方基督教社会主义者直至俄国斯拉夫主义者政治结构中的家庭及其自然关系形象；居于十九至二十世纪社会学学说核心的遗传学、生物学与物理学模式；社会契约的法律学观念；等等。这些核心模型仅凭随历史变迁或知识发现而改变的经验方面，是无法反驳的。新模型的出现，照亮了黑暗的领域，把人们从旧的、约束性的架构中解放出来，或者完全排斥它们，或者把它们糅合进新的模式中。反过来，这些新模型又不能解释和回答由它们带来的问题。原子式的人的概念对于约束性的、先验的神权模型是一种解放，但反过来也被证明是不恰当的。人作为有机体的单元、作为创造者、作为生产者、作为寻求与自然合一的存在物、作为寻求征服自然的普罗米修斯式的英雄—殉道者——所有这些都是既具遮蔽作用又具阐明作用的模型。 288

① 罗素：《西方哲学史》，第226页。

二

伟大的时代乃是一个世界死亡而另一个世界继起的时代。它的标志是核心模型的变化。例如,当希腊人的循环律被犹太人和基督徒的直线上升观念和历史目的论取代,或者当目的论反过来被十七世纪的因果—数学模型推翻,或者当先验的建构屈服于经验发现的方法与证实时,大变革的时代就到来了。有些人,如孔多塞或黑格尔、巴克尔或马克思、斯宾格勒或汤因比,声称能够在人类视角的序列中感知到一个单一的发展模式。我不想坚持说这样一种将极其多样化的人类经验归结为一个巨大的支配性模式的雄心壮志注定要失败;我只想说,这些思想家中289 没有一个人的假说能对我即将讨论的三大危机做出令人满意的解释。而这自然降低了这些假说在我心目中的价值。我不想责备那些回答他们自己问题的人回答不了我的问题,但是我难免有一种偏见,偏爱那些更中庸和谨慎的人,他们的反思,虽企求不多,对我来说,不管是不是因为这个原因,却收获颇丰。托尔斯泰曾经说,历史就像一个聋子回答无人提出的问题。我不认为这种说法对于历史学家来说是正确的,但对许多历史哲学家来说,这种说法却不一定完全有失公正;这些哲学家们以科学的名义,试图把多样化的现象塞入一个简单的宇宙图式中,而对于这些理论与实践的"可怕的简化者们",孟德斯鸠早在两个世纪前就提醒我们要多加小心。[2]

三

西方政治理论的三个危机发生在公元前四世纪、文艺复兴

---

② 孟德斯鸠:《论法的精神》,第24章,第18节。

时期的意大利以及十八世纪末的德国。在危机发生时，至少有一个核心范畴发生不可挽回的转变，而随后的思想都将随之变化。

古典的西方政治理论呈三足鼎立之势，也就是说，建立在三个核心假定之上。当然，这三者并不代表这个核心传统奠立其上的所有信念，但是它们属于该传统的最有影响力的支撑，其中任何一个的坍塌或削弱，都将不可避免地影响整个传统，并且事实上，都将以相当的程度改变这个传统。

(1) 第一个假定是：与价值、目的、人类行动（包括政治行动）的正当性与合意性等有关的问题乃是真正的问题；真正的问题就是那些对它们而言存在着正确答案的问题——不管这些答案是已知还是未知的。这些答案是客观的，普遍的，永恒有效的，在原则上可知的。对每一个真正的问题只有一个正确的答案，而所有别的答案都必然是错误的——要么在程度上是错误的，即与真理有各种各样的距离；要么根据广为接受的逻辑学说，是绝对错误的。历史地说，通向真理之途是一个在人们当中存在极其深刻分歧的主题。一些人相信答案可以通过理性发现，其他人则认为可以通过信仰、启示、经验观察或形而上学直觉来发现。有些人认为，至少在原则上，真理向所有人开放，只要他遵循正确的方法——阅读圣书、与大自然交流、理性地计算或者审察他们自己最内在的心灵；还有人认为只有专家，或者那些心灵处于某种得天独厚的状态或处于特殊的时间与地点的人，才能发现答案。有些人认为这些真理能够在此世发现；另一些人则认为它们只有在来世才能被完全揭示；有的人假设这些真理在遥远的过去的黄金时代即已被获知，或者只有在未来的黄金时代才能够被知悉；对一些人来说，这些真理是无时间性的，而对另一些人来说，它们则是逐渐显现的；对一些人来说，它们原则上是我可

290

以认知的；而对另一些人来说，只有上帝才能认知。

虽然这些差异是深刻的，并且有时候是智识、社会或政治上的猛烈冲突的根源，但这些差异是在一致认同的信念内的差异。这种信念是，问题是真正的问题，而且其答案，就像隐藏的宝库，不管是否被发现，总是存在的；因此这里的问题并不是这些答案存不存在，而仅仅是发现它们的最合适手段是什么。价值，也许以亚里士多德、基督教神父、休谟、康德或穆勒等人所认为的方式，不同于事实或者必然真理；但是肯定或描述价值的命题并不乏客观性，而且像断言事实与数学真理的命题——不管是经验的，还是先验的或逻辑的——一样，服从一种同样令人信服与严格的逻辑结构。

(2) 第二个假设是，对政治理论中各种各样问题所做的这些回答，如果它们是正确的，便是不冲突的。这出自一个简单的逻辑规则：一条真理不可能与另一条真理不相容。在政治探询的过程中，许多价值问题注定要产生，诸如："什么是正义以及如何追求正义？""自由是否是一个本身就值得追求的目的？""什么是公平，在什么样的条件下它能被无视，或者反过来，在什么样的条件下它会相对于功利、安全、真理或幸福的要求而得到主张？"对这些问题的回答，如果它们是正确的，便不会相互冲突。根据有些观点，它们是彼此和谐的；根据其他观点，它们形成一个相互关联的单一整体，它们相互包容与被包容，以致否认它们中的一个便会导致整体系统的不一致与矛盾。不管这些观点中哪一个是正确的，最基本的假设是，从逻辑上说，一条真理不可能与另一条真理相冲突。随之而来的是，如果我们所有的问题都得到解答，正确答案的集合、模式或逻辑关联系统将构成对所有价值问题——关于做什么、如何生活、相信什么的问题——的总体解决。一句话，这将是对所有现实的人类条件都不能满足

291

的一种理想状态的描述。

这可称作对伦理学、政治学与美学的拼图玩具式的观点。既然所有正确的答案是彼此适合的，剩下的问题仅仅是安置我们在日常经验、灵光一闪或某种艰苦的但也是成功的理智探讨中所获得的那些碎片——以一种独特的方式安排这些组成整体模式、解答我们所有需要与困惑的碎片。

是否任何人都可以做这件事，抑或只有少数人，即专家或者在精神上得天独厚的人，以及那些碰巧处在解答难题位置的人，才能做这件事，这个问题又产生了。答案是惠赐给任何使用正确方法的人，还是仅惠赐给处于特别有利地位的特殊群体，如特殊的教会、文化或阶级？答案是静态的、不管何人在何时发现都不会改变的呢，还是动态的，也就是说，一旦它为进步的、完美的真理追求者——他为之已经做出了严肃的努力——发现，那么，虽然他赋予它的形式可能不是最终的，但它仍促进了对最终解答持续追求所需要的转变过程？这里的假设是最终答案存在，而且如果所有问题的所有答案完全能够发现并且这些答案彼此适当相关，那么，这个最终的答案将是最完美的答案——那些发现它的人不但必然接受它，而且会一劳永逸地解决所有理论与实践问题。不管这个答案是否能在此世发现，但所有解答这些问题的尝试都代表着迈向这个核心整体的许多种不同途径，它们的适当与否同所提出的答案的内在一致性与包容性成正比。

(3) 第三个假定是，人拥有一个可以发现、可以描述的本性，而且这种本性在根本上而非仅仅偶然地是社会性的。人有 292 若干属性，如思想或交流的能力；因为只有能思想或交流的动物方可称作人。交流从定义上说是与别人发生关联，因此与一个系统类别中的别人的关系，便不是有关人的偶然事实，而是人之为人、作为类的人的定义的一部分。政治理论讨论人如何或者

应该如何对待别人,特别是讨论一些人为什么必须服从另一些人而不能随心所欲(这产生了所有关于权威与主权、政府的类型以及义务的基础的问题;只要有关人生而就有的本性与目的的问题一出现,这些问题就必然出现)。如果是这样的话,政治理论就不像航海理论那样,是人们可用可不用的学说或特殊技巧(关于船,人毕竟不想用就不用),而更像是关于思维(人总是不自觉地陷入其中)的理论,或者是关于成长或历史的理论,或者是那些涉及人的不可剥夺的属性的理论。因此有了讨论人类生命那些永恒的、不可改变的性质的传统哲学分支:逻辑学、形而上学、认识论、伦理学、政治学、美学。

政治理论的所有这些柱石都曾遭到过攻击。从历史上说,它们之所以受到攻击,是为了从相反的方面突出我已经说过的那些理论的重要性。人本质上是一种社会性的动物,政治理论由那些直透人类核心的问题组成,这种观念在公元前四世纪末叶受到了攻击。所有价值都是相容的,而且从本质上说只要能够发现,人类问题便有一个整体的解决方案——无论如何,存在着寻找这种方案的方法——这个命题受到马基雅维利的质疑,这种质疑甚至使得持续了两千多年的古老信心再也没有恢复。原则上讲人类问题不可能有最终的解决,一些价值可能与另一些价值互不相容,很少有人能够面对这个命题而不会陷入沮丧绝望。最后,价值问题是真正的、至少在原则上能够解决的问题,政治学是一种能够产生正确或错误命题的理性探讨,这种主张在十八世纪末受到德国浪漫主义者的破坏。这种破坏带来猛烈的、革命性的后果。这些后果仍然伴随着我们;它们摧毁了古老信念的根基;而且无论是作为原因还是作为表征,它们都标志着我们时代最剧烈的政治与道德大变动。

293

我将顺次讨论这三次大危机。[3] 我从第一个，即人是社会的存在这个问题开始。

四

说古典时代的希腊人，特别是公元前五世纪的雅典与斯巴达人本质上是用社会的词汇来思考人类，这已经是一种老生常谈。这种说法的证据已无需再举。公元前五世纪阿提卡的悲剧与喜剧、历史学家希罗多德和修昔底德，都对这一点深信不疑：人的自然生命也就是城邦的制度化的生命。反对以社会词汇思考人类——以个人自由的名义——或者仅仅是平和地从市场退回到私生活，这种做法很少被理解。idiotes（没有公职的人）的含义就是“私人公民”（private citizen），但是就 idiotes 以牺牲城邦事务为代价而专注个人事务而言，这个词同在词源学上与之相关的现代词一样，是一个贬义词。至于哲学家，那些有意识地对普遍接受的前提进行审察、对生活的目的进行探索的人们，如果我们举两个人，即柏拉图与亚里士多德为例（他们的著作支配了希腊人以及所有后来者），那么，我们会发现，对社会价值的强调在他们的著作中是压倒性的。“我们不应该说公民属于他自己，”亚里士多德说，“而应该说所有人属于城邦：因为个人是城邦的组成部分。”[4]

这条简单的陈述可以作为一个公式，概括古代雅典所有主要思想家的态度。亚里士多德小心地对这个命题做出限定：在城邦中有可能出现太统一化的事情。公民不应该被压服，应该

---

③ 这里只讨论了第一种危机。原因参见第 xxvii 页。

④ 亚里士多德：《政治学》1337a37；参见《尼各马可伦理学》1180a24—9 和《形而上学》1075a19。

有足够的空间让性格与态度的差别得以实现。亚里士多德所讨论的美德主要都是同人与人在社会背景下交往有关的人的特征：慷慨、杰出、富裕、富有公心的人物形象，具有开明的见解、崇高的尊严与广阔的视野，超出一般的中等阶级市民之上；这些特征只有根据组织良好、秩序井然的社会才能理解。"人天生就是生活在城邦中的。"⑤ 这种情感在保存下来的希腊艺术与思想作品中，是核心的。这一命题似乎不需要论证，因为它很明显是每一个心智健全的人都深信不疑的事情，它属于人的一般概念的组成部分。只有神或兽才会忍受孤独：它们不是高于人类就是低于人类。

这也是柏拉图的一般态度，尽管他厌恶雅典的民主。有些柏拉图主义者认为他对秩序严整的个人灵魂或心灵比对社会与政治组织更感兴趣。他曾经说过"没有一种恶能够使一个善良人堕落，不管是在其生前还是在其死后"⑥，而且实际上在《理想国》里还重复了这样的话。⑦ 柏拉图与亚里士多德都曾说过，沉思的生活是一个人能够过的最好的生活。他们的眼光放在所有事物都追寻的最终目的上，也就是对这个问题的回答上：为什么事物如其所是且追求成为其该成为的状态。答案就是，在理论与实践两方而完成对真理的追求。回到洞穴与幻觉的世界，在那里人追求错误的目的，相互斗争与倾轧，烦躁不安，过着愚蠢而邪恶的生活——这个状态只是被非常不情愿地提及。不过，他们必须回到这个状态。为什么？因为他们想创造一个智者——苏格拉底——在其中不会被处死的世界吗？或者因为惟

294

⑤ 亚里士多德：《政治学》1253a—3。

⑥ 柏拉图：《申辩篇》41d1。

⑦ 柏拉图：《理想国》613a。

有国家才能给予使人具有德性与智慧、能把握实在——惟有它才能给予道德与理智的安全与满足——的教育吗？这些是互不相同且互不相容的答案。但是柏拉图与亚里士多德的共同观点在于，离开社会人便无法也不可能生存。

的确，苏格拉底基本上置身事外：他非常好地服从法律并服兵役，但是他之所以置身政治之外，如果我们相信那些对他有所记述的人的话，那是因为雅典民主太腐败，没有一个知道真理何在的人会去追求邪恶的社会所提供的廉价而俗丽的奖品。不过，有一项对他的指控是他与克里提阿交往过密。此人乃独裁之首，攫取权力，组织一个恐怖政权，屠杀过好多民主人士。苏格拉底并未被指控背弃公共生活，而是被指控"毒害少年"[8]，公开散布对维持社会机体的价值的怀疑；还有一点毫无疑问，他与叛国者阿尔基阿德以及其他富家子弟交往过密。这些富家子弟对构成雅典选民主体的食品商和鞣皮匠抱有轻蔑。换句话说，他鼓吹有利于精英——或许是理性的精英，但仍然是高居普通市民之上的优秀人物，只相信自己的高等价值而不相信平等或多数选票——统治的学说。

295

这不是脱离政治，而是主动沉浸于一种特殊类型的政治生活中。在《克里同》中，在苏格拉底临近死亡之前，狱卒向他宣读法律，告诉他他是法律的儿子与奴隶。他属于那些僭越了法律的人之一。一旦法律被制定，执行便是公民的义务——对此他一无选择。公民欠法律的比欠他的生身父母的还要多。[9] 苏格拉底认为这是当然的，对此没有疑义：道德把你整合到社会之中，特别是，你不能因为法律欠公正、你在它们下面受到不公正

⑧ 柏拉图：《申辩篇》24b—c。

⑨ 柏拉图：《申辩篇》50c—51c，特别是51a。

待遇而不遵守它们,从而破坏它们。社会机体的要求是至高无上的。这种说法是站得住脚的;柏拉图惟一或主要感兴趣的是创造某些条件,在其中有足够天赋能发现真理的少数人,能够拥有他们从事自己研究的条件。不管对《理想国》可以作何种解释,《政治家》讨论的都不是手段,而是目的——在他看来,人之为人所能过的惟一生活,即城邦生活,如何必须受到负责任者的指导。美德对柏拉图而言乃是国家取向的教育的产物。坏的国家必须被改革或废除,但不能根据个体的松散联合体的喜好来进行。柏拉图坚决反对的无疑是"这样一种社会,在其中人人被允许做他们喜欢之事"[⑩]。这方面最激烈的段落出现在《法律篇》中,在批评斯巴达是个军人国家——仅仅是个"军营"[⑪]——之后(在很多页之后),他声称:

296

> 重要事情是,不管是男是女,没有官吏统治任何人都不行;不管是出于热诚还是出于玩笑,也没有人拥有承担自己个人责任的心理习惯。不管平时还是战时,他都必须依他的上司的眼色生活,接受他的领导,在很小的事情上也要接受他的指导。……一句话,他的心灵甚至必须被训练到这种地步:他不考虑作为个体而行动,也不知道怎么去行动。[⑫]

毫无疑问,这段话是在他情绪欠佳的晚年写的。西西里实验失败以后,他对人类理性的热烈信仰,因他对人类邪恶与愚蠢

⑩ 柏拉图:《理想国》557b5。
⑪ 柏拉图:《法律篇》666e。
⑫ 柏拉图:《法律篇》942a—c。

的经验而削弱了。不过，每当政治组织的问题被提出时，柏拉图都会以一种较温和的形式表明这样的主旨。受数学或逻辑学的启发，把社会生活归结为某个单一而严格的模式，有可能表明对一般的人类联合体的仇恨，以及对下述问题的仇恨：调和人与目的的多样性，将这些目的融入值得人类过的、可行的生活形式中；而政治的艺术或科学即存在于其中。即使如此，仍然清楚的是，柏拉图是在社会背景中思考人的。在他的想像中，人是处在其他人之中的。他的道德是社会道德，虽然不是亚里士多德意义上的社会道德。对亚里士多德来说，道德是可以从政治中演绎出来的。通过自问大自然在人类所由以创造的模式中为人类设计了什么功能，我们便会发现人类应该做什么。希腊城邦就出自这个模式。在这种联合体太大（如在波斯）、太原始（如在野蛮人那里）或者压根就不存在（当社会解体、人成为纯粹个体时）等情况下，就会导致退化和失常。规范是体现在城邦中的力量与特征的平衡。最坏和最有害的恶行，即不公正，就是这种平衡被打破。最好的宪制就是这样一些宪制：它们能保持事物平衡，保持这种模式，并创造在其中人能社会性地实现自身的构架。人的性格是根据自然之所以创造他们的社会来定义的。存在民主的、寡头的和垄断财富的人：砖是由它们天然适合砌人的建筑物规定的。这就是希腊人著名的、被表述得最多的生活理想。 297

这种情况没有反例吗？对于为了埋葬兄弟而藐视法律的安提戈涅应该说些什么？她藐视克列翁的法律，不是以个人信念或者私生活的价值的名义，她所求助的乃是不成文的法，即不是人们一时一世要服从的法，而是所有人都要服从、对任何人类社会都有效（但对与社会纽带无关的那些个人无效）的法。这是从诉诸一种社会道德转向诉诸另一种社会道德，而不是从诉诸社会道德转向诉诸个人道德。

那么智者派又如何？这里我们遇到一个重要的，但不幸却是无法解决的问题。因为我们对智者的教导知道得并不是很多。他们也许从未写过厚书；或许他们所写的已经散佚，因为我们至少知道苏格拉底和柏拉图的反对者们的那些已经不存在的著作的名称。但是有关普罗泰哥拉、普拉迪克斯、希皮阿斯、特拉西马库斯究竟相信什么，我们的权威来源便是柏拉图与亚里士多德告诉我们的那些。对于其他人，如安提丰，我们便知之甚少。但是我们这方面的知识主要来自敌人的资料，来自像阿里斯托芬（除了他们以外，他还仇视苏格拉底）那样敌视他们的人带着怨恨所描绘的天才的漫画像。他所描述的那些人的真实情况已经永远消失。我一会儿还要回到这一点，因为它对于我的所有论证都密切相关。但现在我只想说，智者，就像预言家和戏剧家一样，提供了在这个问题上，即什么样的国家是最好的（而不是反对社会制度至上性的问题），存在尖锐分歧的证据。

吕哥弗隆认为阶级的分裂是人为的，是人类意志或偏见的产物而非自然的产物。阿尔基达马（以及某种程度上还有欧里庇德斯）认为奴隶制，就像希腊人与野蛮人的区分一样，是人为的，因为自然的旨意是所有人都是相似的。安提丰说："我们没有人天生是希腊人或野蛮人，因为我们都用嘴巴和鼻孔呼吸。"⑬ 作为希腊人或野蛮人，乃是一种人类安排，这种安排是人类可以取消的。阿凯劳斯认为正义与邪恶之分是人类安排而 298 非自然的结果；菲里阿斯认为财产也是如此。克里提阿认为神是一种发明，为的是使人遵守秩序，因为除非他们被教导说有一双监视的眼睛——虽然他们没看见——在盯着他们、指导他们的行为和准备惩罚他们的过错，否则他们就会因为没有人监视

⑬ 迪尔斯—克兰茨，第6版，87 B44，B2.24—34(ii 353)。

而做坏事,社会就会被颠覆。

智者是相对主义者、平等论者、实用主义者、无神论者,但是直到公元前五世纪末叶之前,他们绝不是任何意义上的个人主义者。他们想改变社会,而不是把注意力集中在个人及其性格与需要上。在什么样的社会最合理的问题上他们存在分歧。他们想消除纯粹的传统遗留物。他们批判他们认为没有什么很好理由的制度,但是并不批判制度化的生活本身。有些人像民主派,有些人则不像。一个巨大的历史矛盾是,民主是雅典最伟大的政治荣耀,但是它所受到的辩护如此之少,以至于那时存在的几乎所有著作家从某种程度上说都是它的敌人或批评者。雅典的理想是 isonomia,即法律面前的平等(法律,"所有名词中最美丽的一个"[14],希罗多德让欧塔涅斯说),或者 eunomia,良好的秩序,保守派的口号。平等抵御专制与独裁。亚里士多德说令人满意的国家是在其中人人轮流统治与被统治的国家[15],犬儒派的安提丰则想知道是否人人都愿意被公正地统治而不是被不公正地统治。

这里没有真正的个人主义,即这样一种学说的踪迹:这种学说认为政治和社会安排必须服从一些个人价值,如快乐、知识、友谊、美德或艺术与生活中的自我表达;为了这些价值他们创造一个支架,一种手段,但不管手段多么不可缺少,也毕竟只是手段。相反,这里的假设是,所有这些价值只能在希腊的城邦生活中并作为其一部分才能实现。无视社会安排,用它们牟利,不是一种正常的心智结构。甚至认为正义是强者的利益的特拉西马库斯,也认为超出主人与奴隶的亲密联系之外的生活是无法想

⑭ 希罗多德:《历史》3.80.6。

⑮ 亚里士多德:《政治学》1317b2。

像的。在柏拉图的《高尔吉亚》中，卡利克勒为大胆、谨慎、追逐私利且有天赋的自我中心者辩护，他们做自己喜欢的事情，像对待蛛丝一样把城邦的制度扫到一旁并踏在脚下——也就是说，299 强权就是公理；自然需要专制而不是个人主义。拉克唐修认为苏格拉底在与特拉西马库斯等人的辩论中并没有获胜，事情的确如此；他所列举的反对特拉西马库斯的公众意见并不足以反驳这种类型的强烈的个人主义。但柏拉图明显认为苏格拉底反驳了这些极端利己主义者的主张，他们对事实的歪曲到头来将使他们自己大受损失。

在这个问题上，人们或许会问，我是否忘记了所有政治信仰表白中最伟大的一个，即修昔底德所写到的伯里克利在阵亡将士葬礼上的演说；这个演说是我们历史上这类演说中无可匹敌的最伟大的言辞。的确，伯里克利说过，雅典区别于斯巴达之处在于"我们生为自由公民，不仅在我们的公共生活中，而且在我们日常事务和对待彼此的态度中；我们不会因为邻居做自己喜欢的事而愤怒，我们不会用尖酸的眼神看着他们，这些眼神虽然不会产生伤害，却会导致痛苦"[16]。还有一句类似的话，是公元前416年尼西阿斯在西西里向神情沮丧的雅典败军所做的致辞，表达得没有伯里克利那样的高贵。欧里庇德斯也为言论自由大声辩护[17]，德摩斯提尼说，"在斯巴达，你不得赞扬雅典的法律，不得赞扬这个那个城邦。相反，你必须赞扬一切与他们的宪法相一致的东西"[18]；而在雅典，对宪法的批评是明显被允许的。

---

[16] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，2.37。

[17] 同上，7.69（尼西阿斯"让他们想起他们的拥有伟大自由以及每个人的生活方式不受控制的权利的祖国"）。

[18] 欧里庇德斯：《希波吕托斯》421—422；《伊翁》672—675；《腓尼基少女》390—393；《泰门尼德》残篇 fr. 737 Nauck。

这么说意味着什么？伯里克利说有些城邦比其他城邦更自由；而不是如他常常被解释的那样，说在雅典个人在一定限度内有自然的或城邦授予的想说什么就说什么、想做什么就做什么的权利，对于这些权利城邦无权干涉。这是一个由戈麦提出的观点，但他好像是错误的。毫无疑问个人“在私生活中拥有最大限度的自由”[19]，也毫无疑问存在来自保守派的抗议，如亚里士多德不赞成“人按其所欲生活”——就如欧里庇德斯所说的“每个人按其想像生活”[20]——或如柏拉图厌恶太具多样性以致外邦人、妇女与奴隶都变得自高自大、被允许像公民那样行事的城邦。伪色诺芬的《雅典政制》发动了对外邦居民与奴隶的抨击。伊索格拉底抱怨对私生活的道德控制不足，说Areopagus（最高法院）在这方面应该重申它古时的权威。所有这些都表明，雅典的生活享有很大的自由，与集权的斯巴达或其他组织严密、更军事化的城邦相比，拥有更大的多样性，也可能更混乱。但实际上伯里克利要说的，也是任何一个以其学校的精神感到自豪的校长、任何一个以其军队的士气感到自豪的元帅所要说的：我们不需要强迫。其他城邦不得不强迫其公民去做的，我们的公民自愿去做，因为我们的公民真正地献身于自己的城邦，因为他们的忠诚是自发的，因为他们的生活与他们的城邦紧密联系在一起，在这个城邦中，他们全都拥有信念与自豪。 300

这远非是对个人权利的肯定。不管管理多么松散，学生都没有反抗其学监的权利。学校也许为其不需要威胁或恐吓、惩罚或胁迫而感到自豪，但是值得赞扬的是学校的集体精神，是它的成员的团结：雅典城邦是它自己的崇拜对象，就如伯里克利相

[19] 《反对莱普廷斯》，20.106。

[20] 赫伯特·J.米勒：《古代世界的自由》（伦敦，1962），第168页。

信的那样，人人准备为这个祭坛献出自己。但是自愿献身仍然是献身，非强制的服从仍然是服从；恶行与错误仍然根据每一个追寻自己的方向、满足自己的个人本性的人来定义的。修昔底德喜欢伯里克利而不喜欢克列翁。德摩斯提尼相信政治自由，相信摆脱别的国家，即马其顿的统治的自由，伯里克利和其他雅典大人物们都是如此。有些人相信宽松的组织，有些人相信严厉的组织，但这里不存在个人主义的声音，不存在这样一种声音：城邦的价值在于它对个体成员的个人满足做出了何种贡献。他们要为它牺牲生命；它没有义务，只有要求；他们没有反对它的权利，只有义务。但是在组织良好、和谐的城邦中，就像伯里克利试图把雅典描述成的那样，要求是不被压制的；它们自然被满足，而且没有人因为邻居与他不同而不满。多样化对统一、自发对强制、忠诚对独裁、热爱而不是恐惧：这就是伯里克利的理想。不管这些理想多么吸引人，它们同个人主义，或（在人类发 301 展的很晚阶段）同个人反抗国家侵犯的权利这种观念，都不是一回事；更不要说坚决要求那个从字面上说他可以在其中随心所欲——不管他的行为多么愚蠢、怪异和可恶——的神圣领地了。

这是主要著作家的言词。存在着一些不同的声音，它们稀少而相隔很远；我以后有机会将再回到它们。亚里士多德对于他自己的生活目的也许持老式的保守观念，但是他的社会本性观认为，和谐的社会整体追求自然植入其中的目标，所有的社会元素都必须服从这些目标，从面，就像他论述自然目的与社会构成成分的关系是什么、这些成分如何尽可能有效而充分地履行自己的功能（即自然功能）的文章中所说的那样，伦理学与政治学全然是社会性的和教化性的。正是他的这种社会观点，从他的时代起，便魔咒似的迷住了古代世界、中世纪和许多现代社会。

在这一点上,存在着惊人的发展。亚里士多德[21]死于公元前 322 年。大约十六年后,伊壁鸠鲁开始说教于雅典,在他之后是芝诺,一个从塞浦路斯基提翁来的腓尼基人。在若干年内,他们的哲学成为雅典的主流哲学学派。政治哲学好像突然就中断了。没有关于城市、让公民在城市中履行其职责的教育、宪法的好坏等方面的讨论——一点都没有。[22]没有关于对等级制度的需要及其危险的讨论;没有关于小型有组织社群的价值,以及作为人类本性之标志与标准的外向性社会生活的价值的讨论;不存在如何培训专家以治理大众的讨论,也不存在对这样一种生活组织的讨论:在其中不平等的天赋能获得各自适当的回报,因为不同的法规对不同类型的天赋与性格予以不同的强调。人格伦理学不再从社会道德中抽演出来,伦理学不再作为政治学的一个分支,整体不再凌驾于部分之上,本质上是社会和公共性的满足的观念消失得无影无踪。我们发现在不到二十年里,平等代替了等级,这样一种学说,即至少从原则上说人人可以自己获得真理并过一种有德性的生活,代替了对专家的强调;取代对学术天赋、能力与技巧的强调的,现在是对意志、道德品质、人格的 302 强调;一个没有民族或城市疆界的世界代替了(对部族的)忠诚——这种忠诚将小的群体结合在一起,用传统与记忆将群体黏合在一起,形成一个各部分与功能装配完好的有机体。内在生活代替了外在生活;让人们完全超脱的布道代替了前一代主要思想家深信不疑的政治热忱。取代追求伟大、光荣、不朽名声、高贵、公共精神、和谐的社会活动与绅士理想的,是我们现在

[21] 亚里士多德:《政治学》1310a33;欧里庇德斯:Fr. 883 Nauck。

[22] 某种程度上,伯林可能想以此解释芝诺的惟一残篇《理想国》(对柏拉图同名著作的回应)。请参见 M. 肖费尔德:《斯多噶派的城邦观念》(剑桥,1991)。——英文版编者

拥有的这样一种观念:个体的自足、对苦行的称赞、对义务的清教徒式的强调,特别是对这一事实的不断强调:最高的价值是灵魂的安宁即个人得救,这种得救不会通过知识的积累、科学信息的日益增加(像亚里士多德教导的)、实际事务中明智的判断等等获得,而只能通过突然的皈依,即内部灵光的闪现而获得。人分为皈依的与未皈依的。没有中间的类型,他们要么得救要么不得救,要么智慧要么愚蠢。人们要么知道我们如何得救要么不知道。一尺之水如千寻之水一样可以溺死人,斯多噶派说。人要么在老人星要么不在:离它一尺与离它几里一样,都不在老人星——要么全,要么无。这就好像清教突然出现在伊丽莎白时代以后一样。

对两位教导者中的年长者伊壁鸠鲁来说,国家是不存在的。问题是如何避免被伤害,如何避免不幸。现实——自然——由人类根本不可能改变的铁律统治。你不可能摧毁或逃避自然,但是你可以避免没有必要地与它冲撞。什么使人不幸?对神的恐惧、迷信、对死亡与对痛苦的恐惧——所有那些被称作宗教的精致仪式、赎罪、对恶魔力量的服从。但是如果神即使存在,也只是生活在他们遥远而极乐的世界,对世人毫无兴趣、对世事漠不关心,那将如何?如果对神的恐惧消失了,负担就会轻许多。至于痛苦,无论对于我还是我的邻居,富有技巧的安排也能对它有所缓解。如果痛苦太剧烈无法忍受,它将不会持久,因为死亡将使我们解脱;如果它持久就不会剧烈,而如果小心生活,遵循自然的命令,人便能避免痛苦与疾病。那么生命还剩下什么?只有幸福、平和、内在和谐。如何达到这种状态?不能通过追求财富、权力、承认来获得,因为这些东西将会使你暴露在竞争、懊恼与圈套的角斗场之中。公共生活带来痛苦多于欢乐;它的奖赏不值得拥有,因为它只会增加你的焦虑。应该避免你易于受

303

伤的情境。所有人都是脆弱的，他应该尽力收缩有可能受到别人或别的事物、事件伤害的那脆弱的一面。要做到这一点，他必须避免任何形式的投入。伊壁鸠鲁，一个人希望超越作为所有痛苦与麻烦之源的激情的人，强烈反对今天人们所说的政治engage(介入)的态度。Lathe biosas[23]：尽你所能地使生命处于昏暗状态。不被注意就不会受伤害。公共生活提供的奖赏仅仅是痛苦的幻觉。要像个演员，[24]仅仅扮演分配给你的角色，而不要把自己与角色混为一谈。此外，不要有激情，pas trop de zèle。纳税、投票、守法可以，但要撤回到自身。"人不是天生适应于生活在市民共同体中的。"[25] "对每一种欲望都问同一个问题：满足了它我能得到什么，压制了它我又会失去什么？"[26]

人是否必须正直？是的，因为如果你欺骗——违规——你有可能被发觉，而别人并不是像你那样冷静的智者，有可能惩罚你或至少恨你；而且如果你整天都想着可能被揭露，这会毁掉你的快乐。正义本身并无价值；正义仅仅是一种减少与别人摩擦、和谐相处的手段。正义的理由就在于它的功用：所有社会都建立在社会契约之上，从而使人们不要有太多的彼此妨碍。

那么知识呢？它是否可取？当然可取，但仅仅在这种意义上，即如果你想保持平安与富足，你应该知道趋什么避什么。"不能医治人类痛苦的哲学家的词语是无益的。"[27] 今天这可能也是洛克菲勒基金会的座右铭。知识自身并非目的。除了个体的幸福外没有什么东西自身是目的，而这种幸福可以通过某些 304

㉓ Fr. 551 Usener：字面意义即"逃避正在经历的注意"。

㉔ Bion fr. 16A Kindstrand.

㉕ 参见下文(327页，9—10行)，出处见伊壁鸠鲁 Fr. 551 Usener。

㉖ 伊壁鸠鲁 fr. 6.71 arrighetti。

㉗ 伊壁鸠鲁 fr. 247 arrighetti。

可靠的善来获得：友爱（快乐的积极源泉）、私生活中的乐趣。

是否要追求财富？财富本身不值得追求，因为它导致恐惧与冲突，但如果它是你偶尔碰上的，那么拒绝它也属不智。智者应能适应粗茶淡饭，但是若奢侈品与自己不期而遇又何不笑纳？公共生活是个陷阱与幻觉，只有当你需要它——以避免痛苦——或者你碰巧有不安定的性情或以此为乐时，你才应该参与其中；也就是说，它能够为你提供别的事物无法提供的镇静剂。你不可能得到你想要的一切：想而不得是欲望的奴隶，你成了比你强大的力量的玩物。既然你常常得不到你想要的，那么应尝试要你能得到的：你控制不了宇宙，但是你能够把你的心理状态控制在一定的限度内。尝试不要去要那些很容易从你那儿被取走的东西。“这是通向自由的惟一道路：鄙弃我们能力之外的东西。”[28] 你得不到的东西是不值得为之奋斗的东西。

有两种保持幸福的方法——通过满足欲望与通过消除欲望。第一种只能以一种有节制的方式进行，因为我们既非全知也非全能，事实有其自身的本质且不能被改变太多；第二种方法是惟一能保持平安与独立的方法。独立就是一切：伊壁鸠鲁学派的两个重要词汇是 autarkeia（自足）和 ataraxia（不动心）。那么社会生活呢？城邦的光荣呢？勇敢地面对危险呢？亚历山大大帝戴着饰有羽毛的头盔摧毁波斯王的奴役呢？这都不是获得永久和平之路。它们仅仅唤起你的欲望，使你得陇望蜀，无望地被禁锢于巨大而无法满足的野心中，使你暴露于永不停息的希望与恐惧之中。人的最大成就是使自己不动心。这是从苏格拉底的生活，而非从社会安排或作为通向形而上真理之途径的数学的价值中获得的教益。你不可能长命百岁，而只能在你的那

---

[28] 《手册》(*Encheiridion*)19.2。

个世界角落中尽可能让自己适意。如果你并未打扰别人，或者 305
没有嫉妒或仇恨他们，或并未试图违反其意志地改变他们的生活，或谋求权力，那么，你将平安无事。

只要生活的压力对于杰出与敏感之士来说太过沉重，那么，将对理性主义信念——理性主义使人从狂热与焦虑中解放出来——与对功利主义与私人关系（生活的至善）的信念结合起来的学说，就并不陌生。这是一种深层的退却，退到神圣的个人灵魂的内在城堡之中，这种退却为刚毅与理性所保卫，以至于没有任何东西能够颠覆、伤害它，或打破其平衡。葛德文有着类似的信念并将其传授给雪莱，影响了后者的柏拉图主义。在我们时代，它构成 1914 年前后许多英国或许还有一些法国与美国知识分子的道德态度，他们是理性主义者、反教权主义者、和平主义者，鄙视对名声或财富的追求；他们相信个人关系、审美享受、友谊、美的生产与享受，相信对无伪饰的真理的追求是人类惟一值得做的事。弗吉妮亚·伍尔夫、罗杰·弗莱、哲学家 G. E. 穆尔以及早年的梅纳德·凯恩斯都有这种信念。当 E. M. 福斯特在二战前夕宣称，“如果我必须在背叛国家与背叛朋友之间做出选择的话，我希望我能有背叛我的国家的勇气”[29]，这是伊壁鸠鲁信条的挑衅式的表达——这一信条完全颠倒了以前的希腊信仰。“对自然法的研究使人产生心灵的骄傲独立（sobroi 和 autarkeis），他们自豪于适合于人的（idioi agathoi）而非适合于环境的那些善。”[30] 公共生活是环境的一部分，而非个体的一部分。国家是手段而非目的。个人的获救才是至关重要的。这是通过自足而获得解放的学说之一。这确实是价值的重估。

---

[29] E. M. 福斯特：《为民主制两次喝彩》（伦敦，1951），“我的信仰”，第 78 页。

[30] 伊壁鸠鲁 fr. 6. 45 Arrighetti。

斯多噶派当然比伊壁鸠鲁更有影响。公元前四到三世纪之交在雅典立住脚的芝诺是个外邦人，从塞浦路斯来的腓尼基人。他教导说智慧即内在的自由，只有消除来自自己身体的激情才可获得。世界是一个理性的模式与秩序，而既然人天生是理性306 的生物，那么理解这种秩序就是承认其美与必然性——理性的法则用不可磨灭的文字镌刻在我们不死的理性之中。[31]只要你自己能摆脱会毁灭你的影响（有关世界的谬误，受愚蠢的引诱、无知或邪恶而堕落的条件的引诱），你才会不受使别人邪恶与不幸的那些东西的伤害。正确地认识世界就是认识到世界中的一切都是必然的，而且你称之为邪恶的东西是一个更大的和谐整体的不可缺少的要素。达到这种理解就是不再去感受人类日常的欲望、恐惧与希望，而献身于与理性或自然相一致的生命——理性与自然对芝诺来说是同一的，因为自然是普遍理性的体现。斯多噶哲人说理性统治着世界。如果疼痛是宇宙设计的一部分，那么它必须被拥抱；你将根据它来调整自己。"来吧，疼痛，"斯多噶派的波西多纽在受到致命疾病折磨时欢呼道，"不管你怎么做，我都不会恨你。"[32]

既然任何人都能把握所发生的一切事物的理性必然性，那么，便不需要获得和谐、稳定、心灵的平安，以获取亚里士多德认为是幸福之必要条件的最低限度的健康与财富。按照亚里士多德的说法，普里阿摩斯王不管多么勇敢、善良，都无法获得幸福，因为他的不幸太巨大了；在斯多噶派看来，他却能够获得幸福。惟一真实的是贯穿自然与人类的理性。既然所有人根本上是同一的，而且通过训练内在于我们的理性去理解世界的永恒规律，

㉛ 《斯多噶派残篇》（*Stoicorum veterum fragmenta*）（以下简称 SVF），iii 360。

㉜ 西塞罗：《图斯库兰谈话录》，2. 61。

我们便可以先验地知道如何去保持我们与外在世界的和谐，而用不着学习伯利帕太提克斯选择的那种不确定的归纳途径，那么，为什么还要搜集二百五十七部宪法去发现什么样的宪法适合什么样的地方、处于什么样的气候条件且有什么样的传统的什么样的人种呢？我们如何知道什么是确定的？因为有时某种东西"几乎是冷不防地抓住我们……迫使我们就范的"[33]。有些真理是永远正确、不可抗拒的。在有些场合保持和谐与平静比在另一些场合要容易些：如果黄金未被挖出或者奢侈品未从海外运来，简朴与平静是比较有可能的，但是即使在公元前三世纪初世故且腐败的雅典，对情绪的控制也是可能的，人们也有可能对人类的邪恶意志或者命运的冲击无动于衷。船体应该密封，如果留下最细微的裂隙，感情也会从中渗出，使你沉没。 307

理想是 apathia——没有激情。斯多噶智者是冷淡的、干瘪的、超然的、不会受伤害的；他一个人就是王、牧师、导师、神。正像约瑟夫斯将他们与法利赛人相比时所说，斯多噶哲人被指责为冷酷、虚伪、骄傲、轻蔑、自负。这个思想运动有它自己的烈士：既然不幸只能出自对理性的违背、对人与事的过分执着，那么，如果环境变得太邪恶或者专制统治者变得太残酷与恶毒，你将永远可以通过自愿地了结生命来避免这些后果。斯多噶派不提倡自杀，不过他们也不强烈反对自杀。当根据理性生命成为不可能时，理性的人便选择死亡，因为他的机能衰弱得太快，或者维持生命需要太大的非理性代价。人就像拴在马车上的狗，如果他明智他将与车同行。（这被称作顺从自然——变得理性与明智。如果他不明智，它将拖着他前行，而他不管愿意不愿意也将跟着它前行。）

---

[33] 塞克斯都·恩披里可：《反数学家》7.257；《反逻辑学家》1.257。

早期斯多噶学派的政治学说是什么？只有智者才能生活得和平与和睦。他们能生活于任何城市。生活在哪里并不重要，因为没有激情，他们对任何人感觉不到特殊的牵挂。理想的居住地没有神殿也没有神像，没有法庭也没有体育馆，没有军队、战船与货币，因为智者不需要这些东西。如果你生活在理性之光的烛照下，那么导致这些制度建立的冲突、恐惧与希望等等，都将消失。芝诺主张性交完全自由：所有孩子属于所有居民。在适当的人类生活中，根据芝诺的说法，“我们不应生活在那些因为正义观念不同而严重分裂的城市或居民点中，而应该认为所有人都是同胞公民；应该只存在一种生活或一个世界，就像在同一个牧场长大、被一起哺育的羊群。”[34] 这是一个好人生活的

308 世界，只有他们才能享受爱、友谊、内部与外部的和谐。

这就是芝诺教导、普鲁塔克热情地欢呼、马其顿的亚历山大加以实现的状态。塔恩抱怨说，就像亚里士多德把人分成天生的自由人和天生的奴隶一样，芝诺把人分成天生的好人与坏人、得救者与罪人。但这样说并不公平。任何人都能获救，但并不是任何人都能把他的亚里士多德所说的天性，从奴隶状态转化为自由人状态。很显然，虽然柏拉图与亚里士多德都想组织、创立与保持秩序，但柏拉图的共产主义基本上是一种培育合格公民的手段。芝诺想废除这种秩序；不管是芝诺还是他的弟子克里安塞和克律西普斯，都倡导一种最极端形式的社会自由：乱交、同性恋、乱伦、食人，也就是说做 physis(自然)不禁止的任何事，因为任何对立的规则、传统和习惯，审视之下，都会发现是人为的和非理性的。当你观察自我也仅仅是观察自我时——因为没有别的东西可观察(你当然不会去观察社会制度，它们仅仅是

[34] SVF I 262。希腊文的“牧场”也有“法律”的意思。

外在而偶然的生存辅助)——你就会发现大自然自己刻印在你心灵上的东西,而其他东西都是人类的创造,它们是短暂且指向非理性目的的,因而是与智者无涉的。

后期斯多噶主义在其学说中大量地吸收了亚里士多德学说,使自己能够为罗马帝国所用,也抛弃了其尖锐的反政治语气与内容——从原则上说,斯多噶派与伊壁鸠鲁主义一样是反政治的。的确,作为公民美德的导师,芝诺影响了雅典的马其顿统治者安提戈诺斯二世。他自己可能并未亲自效劳,但是他的学生后来成了宫廷祭司,成了希腊化时期诸王、将军以及实际的社会改革者们(如在斯巴达)的个人顾问。但是,对斯多噶派来说,王并不像在毕达哥拉斯甚或亚里士多德那里那样,是神圣的造物。王也是人,既然生命越符合理性越好,那么斯多噶哲人便能在正确的方向上开导或影响他;虽然这并非必不可少的职责——仅仅使人把自己置于正确的心灵构架内——却能产生这样一些条件,在其中自我获救更容易通过斯多噶式的内省、通过自我审视理性施加的任务而达到。

人们有时候说芝诺相信世界国家,但这是对普鲁塔克文本的误解:他对国家毫无兴趣。与柏拉图、亚里士多德形成尖锐矛盾的是,他相信智慧并不能在理想的城邦中,而只能在充满智者 309 的世界中学习和运用。社会基本上是自足的障碍。人显然不能全然离开社会,而只能使它变得更好;但是伦理学远非演绎自政治学,“私人生活”远非演绎自公共生活,适当的途径完全是另一种:根据私生活的道德规则来指导公共事务。有德者或智者必须学会不去理会公共生活的暴风雨,不要逃避到自我之中,不要忽视这个事实,即公共生活说到底是微不足道的。伊壁鸠鲁的atararxia(不动心)和斯多噶的apathia(超然)相距并不甚远。快乐与义务,幸福或理性的自我实现,这些是与希腊化世界相对立

的理想。不管他们的差异如何，他们一致反对柏拉图、亚里士多德和多数智者派的公共世界。裂痕是巨大的，后果是严重的。政治是个肮脏的职业，不值得智者与善者从事，这种观念第一次获得了基础。伦理学与政治学的区分被绝对化了；人是由个体词汇来定义的，而政治，至多也不过是某种伦理原则对于人类群体的应用，而不是相反。个人获救而非公共秩序，成了至关重要的事情。为公共需要而牺牲获救，这是一个人所能犯下的最大的、最致命的错误，是对使他成为人的一切、对内在于他的理性——惟有它才给人带来尊严与价值——的背叛。这种观念对基督教，特别是它的奥古斯丁和寂静主义传统的影响，已无需赘述。

这是很奇怪的。在二十年间，怎么会发生那么鲜明的决裂呢？一度似乎所有重要的思想家都在思考社会与政治问题；而在不到二十年之后，没有一个人再去思考这些问题。亚里士多德学派在搜集植物标本，积累关于行星、动物和地理构造方面的资料；柏拉图主义者只关心数学；没有人再对社会或政治问题说些什么——它突然成了一种处在严肃之人视野之外的主题。

几乎所有历史学家都接受的正式解释当然是，马其顿的腓力与亚历山大摧毁了城邦国家。几乎所有历史学家（当然也有一些可敬的例外）接受的传统观点是，重要思想家的著作直接或明确地反映了政治状况。索福克勒斯、修昔底德笔下的伯里克利、埃斯库罗斯、希罗多德都是雅典的力量与创造性成就处于巅峰时期的代言人。柏拉图、伊索格拉底和修昔底德自己则反映了衰败开始时的内在压力与紧张。德摩斯提尼是独立的民主制度的绝唱。后来便是发生在公元前338年的凯罗尼亚战役。城邦被马其顿方阵摧毁。亚里士多德，就像黑格尔说的密纳发的

310

猫头鹰[35],代表的是过去而非未来的声音,而且他自己在公元前323年逃离雅典以后也变得过时。城邦变得无关紧要了。亚历山大的军队开辟了一个伟大的新世界;而普通的希腊人或雅典人(作者随意选择的)被剥夺了由自足的小城市的城墙所提供的那种亲密与安全感,在这个巨大的、一直延伸至东方的新帝国中感到了弱小与微不足道。在这里,不存在可以付出忠诚并拥有安全感的自然单元。

这种荒凉的新气象,伴随着熟悉的界标的消失,使得希腊人感觉到威胁与孤独,使他关注他自己个人的获救。公共生活已经衰败。公共关切已没有意义。孟南德,伊壁鸠鲁的同城公民与同时代人,写作关于家庭个人问题的喜剧。自然主义取代了代表整个城邦共同理想——社会崇拜、羡慕与效法的高贵对象——的理想主义的绘画与雕塑。迷信填补了国家宗教消失所留下的真空。人退回到自身之中。社会机体瓦解。在遥远的佩拉、亚历山大或安条克的暴君面前人人平等。有机的共同体散落为没有联系的原子。斯多噶主义与伊壁鸠鲁主义成为这种状态下人的信仰的自然形式。

这种解释的不合理之处在于,巨大的、灾难性的变化发生得太迅速了。雅典在凯罗尼亚之前已不再重要,在公元前337年之前仍然是个城邦国家。它被打败了,但以前它也被斯巴达打败过,在公元前四世纪这导致了城邦非常紧张的生活。公民情 311
感仍然存在;人们继续投票、选举公共官员和举行礼拜仪式。城邦并未被亚历山大或其后继者解散;相反,新的形式被创造出来。碑铭并未显示公共精神的松懈。直至罗马人登场之前,并

[35] 黑格尔在《法哲学基础》前言部分的结尾处提到这句话;参见《黑格尔全集》,赫尔曼·克罗克纳编(斯图加特,1927—1953),第7卷,第37页。

不存在真正的崩溃。城市毫无疑问失去了它们的独立地位，特别是在外交政策上。当然，否认亚历山大改变了地中海沿岸世界也是荒谬的。不过，无论你怎样坚定地相信意识形态上层建筑忠实地随社会或经济基础——在这里就是政治组织——的变化而变化，从公民的主体经验角度来判断，在城邦中却确实没有发生这么尖锐的断裂，足以解释政治观念的这种突然、迅速与全面的转变。

说亚历山大的征服是这种发展的相关因素，当然是正确的；但是难以假设这一个因素便足以解释所发生的现象。就好像有人说拿破仑的征服彻底改变了欧洲社会与政治思想一样；事情并非如此。拿破仑的征服深刻地改变了它，但是，在比如说休谟、詹姆斯·穆勒或康德与黑格尔的著述之间，确实不存在鸿沟，而这种鸿沟出现在亚里士多德与芝诺之间。人并没有对自己说："我的旧世界已经完结，我必须把我的注意力转向经验的另一面。外部生活已经变得沉闷、使人惊恐与无聊——是转向内部生活的时候了。"（在这个问题上，如果无意识因素可以帮我们什么忙的话，那么，合理的说法也只能是它并没有这么快地在隐秘状态下起作用。）人们并没有这么说，特别是在古代世界，在那里变化似乎并没有像我们时代那样采取突然和灾难性转变的形式。因此，惟一合理的说法是，斯多噶与伊壁鸠鲁的个人主义并没有如此全副武装地从现在已被挫败与处于屈辱中的雅典人的脑袋中突然产生。而且事实上，新进思想家有一些先驱，他们偶尔被古代的哲学史家提及。芝诺是犬儒派克拉塔斯的弟子，他反过来又属于第欧根尼学派，而第欧根尼兴盛于——如果这个词对于他的独特生活是恰当的——公元前四世纪中叶。我们知道在他后面的是安提西尼和阿里斯提普。安提西尼是苏格拉底的个人弟子，没听说对公共生活或国家感过兴趣。他相信独立，

其英雄是赫拉克勒斯，为人类的利益而辛苦劳作，遵循原则的狭 312 隘道路。阿里斯提普声称自己在什么地方都是陌生人，说他希望"既不统治人又不被统治"，因此比苏格拉底走得更远。他的策略是 ekho all' oukh ekhomai（"我拥有但不被拥有"）：我享受快乐并寻找它们，但是它们却不能使我变为奴隶；我能任意使自己摆脱它们。不管如何，安提西尼在一件事情上同意柏拉图，即战胜自我是最困难的，也是所有胜利中最重要的。阿里斯提普是个居勒尼人，他从一种非常不同的氛围中来到雅典；他也许认为快乐，如果人们不受它奴役，是人的自然目的，而斯多噶派认为快乐是笼罩着激情、使真理变得暗淡的敌人，它因而使人失足、迷失道路和成为他无法控制的力量的俘虏。但是二者的理想却是同一的：独立、沉着和个体的自我肯定。与大多数人受非理性的情感遮蔽、束缚、成为其猎物不同，哲人更容易不受欢迎和处于某种危险状态；因此他的兴趣在于支配他自己的思维方式。

在安提西尼之后，甚至在苏格拉底[36]之后，是谜一般的安提丰[37]。他是公元前五世纪末的智者，我们至少在一个纸草卷中拥有他存在的独立证据。他相信你能欺骗人，但是不能欺骗自然。你如果吃了有毒食物，你将中毒而死；但是如果你做了不公正的事情而又没有人看到，你便会免于受罚。只有在你的行为有见证人的情况下，你才会行正义——一个你能让他对你留下印象的人，如果需要的话，可以是一个错误的印象。无政府是一种痛苦的事态，所以有必要教孩子服从，但是如果你能侥幸逃脱由特殊的人们所制定的人类法则的惩罚，又何乐而不为呢？他

[36] 苏格拉底对阿里斯提普立场的表述。见色诺芬：《回忆苏格拉底》，2.1.12。

[37] 第欧根尼·拉尔修，2.75.

反对诉讼,因为在维护正义的时候你成了你作证反对的人的敌人,而不管你的证词多么真实,这将被证明是以后对你严重不利的一个根源。从我们搜集的资料来看,安提丰是个悲观论的寂静主义者,他鼓吹自我保护的需要。世界充满暴力,危险人物准备使无辜者受难。他向受害者提出如何摆脱困境的建议。在古希腊,第一次听到这种声音——伊壁鸠鲁及其门徒后来回应了几个世纪——这个声音说,躲进你自己选择与建构的、光凭它便足以满足你最深刻需要的私生活的角落,处在可能伤害你的人的眼光之外,这是惟一令人满意的生活。公正、参与公共生活不会有好处只会带来伤害、不幸与抱负受挫,这种观点是柏拉图要驳斥的。他的这个工作完成得如何,在今天仍然是一个有争议的话题。

313

第欧根尼走得更远。他声称他不得不改变货币,即摧毁旧价值并代之以新价值。他夸耀他不属于任何城邦;在 1847 年《共产党宣言》宣称"工人阶级没有国家"、"无产阶级失去的只是锁链"[⑧] 的意义上,那就是所谓成为世界公民这个主张的意思。只有独立的人才是自由的。通过使人变得不受伤害,自由便足以产生幸福。他臭骂艺术、科学以及所有有意对亚历山大无礼的外在恩典。有关他的一个粗俗的笑话创造了这样一种形象:他处心积虑地动摇公共舆论,以让人注意市民生活的无理由的荒谬性以及传统的虚伪性。我们得知,他倡导全然不顾礼貌:性交以及每一种亲密活动都可以公开进行。什么东西制止人这么做?人们感到震惊这一事实吗?那又怎么样?人为什么非要尊重蠢人或伪君子,习惯的奴隶,以及那些不理解人只有通过遵循

---

⑧ 参见马克思、恩格斯:《共产党宣言》,《马克思、恩格斯选集》第 1 卷,第 270 页,第 285—286 页。

自然，即顺他们所有本能的引导而无视人为的安排，才能获得幸福与自尊的人的反应？这是个人主义的绽放，但是被我们的权威当作是怪异和有点疯狂的。

克拉塔斯，一个富翁，放弃了他的财产，背包里塞进几件物什，成了按照自然生活的使者与圣者。他访问了因恐惧、嫉妒或仇恨而不幸的家庭，使敌人和解，创造了和谐与幸福；他成了乞丐与驼背，但赢得了一个美丽高贵的女士的爱慕，她力排众议与他结合，并成为他的同道。人必须是自由的，他的所有物应该是他肩上的布袋足以背起的，pera（布袋）便成了犬儒派巡回讲道者的象征。克拉塔斯说道： 314

> 有一个叫做卡那普萨克的城邦，在[想像中的]塔弗斯的葡萄紫色的大海的中央。它公平富足，又极度贫困、一无所有。开往这个地方的船上没有蠢人、食客，也没有在妓女身上寻开心的好色之徒，但它承载着百里香、大蒜、无花果与面包。因为这里的人们不相互争战，既不为蝇头小利也不为荣耀而大动干戈……他们摆脱了奴役人的贪欲，也不受其扭曲；相反，他们乐于自由与不朽的王国。[39]

他还说：

> 我是财富摧毁不了的蒙昧与贫穷之国的公民，藐视所有阴谋嫉妒的第欧根尼的同胞公民。[40]

---

[39] 洛伊德-琼斯-柏森斯：《希腊文化补编》（*Supplementum Hellenisticum*），第351页，第352页：4—5。

[40] 第欧根尼·拉尔修，6.93。

这些人是新的个人主义的真正先驱，虽然不是很多；而且在希腊文化的发展过程中，被我们的权威作家多少视为边缘性的人物。但是他们真的是边缘性的吗？我们说不上来。因为这种解释的主要的、致命的困难在于，我们压根不知道普通的希腊人或他们当中的思想家究竟持什么样的学说与意见。我们绝大多数资料来自柏拉图与亚里士多德的著作，而且他们从不费力掩盖他们的偏见。亚里士多德比柏拉图稍微超然一些，更学术也更客观，但是他的观点是非常武断的，对他的对手表现出很少的同情，就跟哲学活动产生以来的所有其他哲学家一样。关于公元前五世纪的智者学派、犬儒学派、怀疑论者以及其他小宗派，我们所知道的，并不比，比方说，通过苏联版的哲学史所知道的伯特兰·罗素或语言分析学派的著述更准确；或者并不比把罗素自己的西方思想史作为中世纪思想的惟一资料时知道得更准315 确。公正地陈述我们对手的观点是很难的，柏拉图根本就不想作此尝试，除了像巴门尼德或（部分而言）普罗泰哥拉这些令他持肯定同情态度的人以外；而那些我们清楚地知道是柏拉图死敌的思想家，他们的思想遭到了柏拉图不惜任何代价的删减。

我想强调的惟一一点是，芝诺与伊壁鸠鲁、卡尼亚德和新学园突然羽翼丰满并从堕落的亚里士多德与柏拉图派手中接管伦理学与政治学，这是根本不可能的事情。有些作者意识到这一点，并作了英勇的努力，至少想从东方对斯多噶派进行溯源。他们相当准确地指出：所有重要的斯多噶导师都来自亚洲或非洲。格兰特和策勒尔、波伦兹和贝文还有其他一些人指出：芝诺和珀尔塞乌斯来自腓尼基人在塞浦路斯的殖民地；赫里勒斯来自迦太基；安塞诺多罗斯来自塔索斯；克里安塞来自特罗阿德；克律西普斯来自西西里；斯多噶派的第欧根尼来自巴比伦；帕奈提乌来自罗德岛，其他人来自西顿塞琉西亚、阿斯凯隆伦和博斯普鲁

斯。——唉，没有一个斯多噶派成员来自老希腊。这意味着这些人带来了东方的个人获救观念，带来了善与恶、义务与原罪、在永劫之火中结束的可欲性以及自杀的迷人性等等这些黑白分明的观念。这可能暗示出，在个人对上帝的责任的观念中（这种观念并非《耶利米书》、《以西结书》和《雅歌》特有的）存在着犹太教《圣经》的回声，不管其形式多么含糊。[41] 谁知道？也许亚历山大的腓罗，他一直试图让人相信柏拉图熟悉摩西的教诲，说出了一些这方面的内容。

这些理论作为这其中存在的令人费解之处的指示，与它们内在的合理性相比，更加有趣。就这些目的而言，伊壁鸠鲁的学说接近于斯多噶派的学说，他也更具希腊血统，虽然他本人出自萨摩斯。第欧根尼来自辛诺普，但是克拉塔斯来自爱利斯，而且没人怀疑安提丰的外邦血统。芝诺的学说中没有任何东西是非希腊的：相信普遍的理性、自然、和平与内在的和谐、自制与独立、自由以及平静的超然，这些都不是希伯来的价值。他的确根据绝对规则来谈论义务，但是这源自他的提供目的的理性的观念，这与柏拉图的作为没有程度之别的严格范畴的理性观念是一样的。在这里，没有向人类怒喝的声音，没有崇高、神秘且可怖的神圣存在物——对这种存在物的本性进行研究也是不虔诚的；相反，任何事物都是如此理性、系统、简洁、实证主义和现成的。不管在芝诺还是伊壁鸠鲁的学说中，都不存在神秘主义因素。克里安塞的深刻的宗教赞美诗不是出自神秘主义之口，而是出自理性主义者、宇宙理性的信奉者之口。事实上，如果这些人生在外邦，有着不同的习惯与外表，他们也只会急于吸收希腊 316

[41] 《耶利米书》，第 31 章：29—34 节；《以西结书》，第 18 章：20 节，第 14 章：12—20 节，第 33 章：1—20 节；《诗篇》，第 40 篇，第 50 篇，第 51 篇。

模式，就像罗马帝国的大多数殖民地居民、十九世纪法国或英国治下的黎凡特或印度土著那样。这些运动是完全希腊的。事实上多德斯抱怨说他们太理性主义，以致希腊人的非理性冲动产生了向迷信的回归。

不过变革是非常大的，如果并非突然的话；但因为推动它的那些思想家的名字或者反对柏拉图与亚里士多德哲学的人已被压制或忘记，这种说法也至多是推测，是建立在一般的似乎有理的考虑之上，而不是建立在我们所拥有的坚实的证据之上。

变革的结果是什么？让我试图做出概括：

（1）政治与伦理的分离。自然的单元不再是群体——在群体中，人被定义为它的自然成员，如果不是被定义为一个有机体的肢体的话——而是个体。他的需要、目的、解答与命运变得至关重要了。社会制度也许是人的需要获得满足的自然方式，不过它们自身并不是目的，而是手段。政治学，研究这些制度的性质与目的的学科，不再是探寻现实的目的与本性的哲学研究，而是一种技术性的学科，告诉人们如何获得他们的所需与应得之物，如何获得他们应该获得或成为他们应该成为之物。这些问题由伦理学或心理学研究来回答，而不是由关于国家与王权的研究来回答。后一方面的研究有许多，但它们都是驯服的宫廷哲学家提供给希腊化统治者的手册和忠诚献词，以及为他们的行为所做的辩护。

（2）惟一真实的生活是内在生活。外部的东西是可牺牲的。除非一个人的行为出自自己，而不是由暴君或由他无法控制的环境强加于他，否则他便不能称作人。他自身惟一在他控制范围之内的事情是他的内在意识。如果他训练那种无视或拒绝他无法控制的东西的意识，他便从外部世界获得独立。只有独立才是自由，也只有自由才能满足他们的欲望，即获得平安与

317

幸福。这种独立只有通过对现实本性的理解才能获得。不过对柏拉图与亚里士多德来说,这种现实包含公共生活,即国家,作为其固有的组成部分,而对于希腊化时代的哲学家,这种现实则不包括公共生活。因此,在罗马人的需要与罗马人的实践产生一种徒有其表的复兴之前,政治哲学衰落了。

(3) 伦理学是个体的伦理学,但这与个人权利或私生活的神圣性观念却不是一回事。这一点是重要的。第欧根尼不在乎你是不是对他的生活方式、他的暴怒、他的肮脏、他的猥亵和他的侮辱行为感到厌恶,但是他并不试图把这些当作隐私。他只是不顾社会制度而已,因为他相信认识真理的人是无所畏惧的,是会与他一样生活的。在伊壁鸠鲁那里有较多的承认隐私的倾向,但即使在他那里,也不存在要把别人拒于自己的角落之外(拥有一间专属自己的房间的权利)的个体。隐私是一个非常晚出的观念;但是像萨拜因(他甚至进一步提到了人权)与波伦兹(他是一个更真正的学者)这样一些谈到新的隐私价值出现的作者,深刻地误解了古代世界。直到一种在原则上抵制公民体制侵犯的力量(早期基督教教会对罗马的斗争,在此以前也许还有反对安条克四世伊皮法尼的世俗化政策的正统犹太教)造成权威的冲突之前,给国家限定一些它无权越出的疆界,这样一种观念从未产生。即使如此,个人权利观念的突起,仍然需要几个世纪的时间;这个被本杰明·贡斯当如此充满激情地捍卫的观念是说,人们需要一个领地,不管它多么狭小,他们可以在其中做他们愿意做的任何事情,而不管这些事情别人以为是多么愚蠢或不以为然。摆脱国家控制的自由,这种观念受到贡斯当同时代人洪堡的捍卫,约翰·斯图亚特·穆勒是其最雄辩的战士。这种观念对于古代世界是完全陌生的。无论是悲叹雅典民主制的自私、贪婪、目无法纪、缺乏公民感和责任心的柏拉图、色诺芬、亚 318

里士多德、阿里斯托芬，还是为他主持的"开放"社会辩护的伯里克利，抑或心系个体的自我保持与自我满足的斯多噶派、怀疑论者及其后继者，这些人没有一个人拥有任何人权观念，包括不被打扰、在可以确定的疆界内不被侵犯的权利的观念。这种观念是非常晚出的，相反，到古代世界去寻找它，不管是在希腊还是在希伯来，都是明显的时间错误。

(4) 发生的事情是非常戏剧化的。西方政治哲学三足鼎立的支柱之一，如果不是被打破，也是倒塌了。个体的得救、个体的幸福、个体的趣味、个体的性格突现为核心目标，兴趣与价值的中心。国家不再是亚里士多德意义上的国家，即自足的、统一于对善的(亦即令人满意的)生活的自然追求的人类群体，而是"生活在一起、受法律统治的人民的集合体"(克律西普斯在公元前三世纪初如此定义)[42]。"如果没有什么阻碍"[43]，人可以服务于国家，但这不再是他生命的核心功能。

这标志着这样一种观念的兴起：政治不值得真正有天赋的人去从事，而且对真正善良的人来说政治是痛苦与堕落的。这样一种态度在以往是没有任何踪迹的，虽然苏格拉底作为原创性的、令人感兴趣的而其早期生活我们知之甚少的思想家，也许是这种态度的见证人。无论如何，从此以后，这种新的价值尺度萦绕于欧洲的意识之中。公共的和私人的价值在以往是未被区分的，现在却分道扬镳，并且有时发生猛烈冲突。罗马共和国与罗马帝国时期的斯多噶派试图缓和这种状况。帕奈提乌对芝诺的激烈反政治态度非常遗憾，试图表明所有这些都是写作于"狗尾"阶段的，即芝诺仍然处于犬儒派克拉塔斯影响时所作。但是

[42] SVF iii 329。

[43] SVF iii 697。参见芝诺，SVF i 271。

一旦铁板一块的城邦国家——在其中公共与私人生活是没有区分的——分裂,就没有任何东西能使之再度黏合。在文艺复兴时期,在现代时期,道德价值与政治价值分离的观念,抵抗、退隐与个人关系的伦理学与服务人类的伦理学的对立,是最深刻与最折磨人的问题之一。这个阶段是它的出生之日。[44]

319

这种个人主义似乎走向了成熟,并且开始占据从古到今学术上最有影响的城市的心灵,大约是在从亚里士多德逝世至斯多噶派与伊壁鸠鲁派兴起这段时间内。我们对这个时期知之甚少。提奥佛拉斯特占据了亚里士多德在吕克昂的位置,他相信oikeiosis,即所有生命的亲情,认为存在着将人与人联结起来的一种自然纽带,存在着一种伟大的团结,不是服务于一个共同的事业,或走向一个共同的目的,或认知同一种真理,或统一于某种彼此相互接受的习惯或功利的要求,而是服务于生命的统一感、人之为人的价值的统一感、人类作为拥有全世界的单一家族的人性感。这不是政治观念,而是生物学或道德观念。它从哪里来?并不是从亚里士多德来——他认为不管是野蛮人还是奴隶,都非人类的近亲。但是它得到了芝诺与伊壁鸠鲁的回应。它从哪里来?这也许是一个我们永远无法找到答案的问题。从安提丰?从毕达哥拉斯?我们不知道。柏拉图和亚里士多德如果知道,也不想告诉我们。

(5) 个人主义的新时代一般被贬低为败落的时代。康福德说自亚里士多德以后,"除了旧时代的哲学,除了听任暮色在快乐的庭院和美德的茅庐之上同等地加深外,什么也不存在"。[45]萨拜因说,城邦国家衰亡的结果是一种"失败主义的态度,一种

---

[44] 第欧根尼·拉尔修,7.4。

[45] 康福德:《苏格拉底前后》(剑桥大学,1932),第109页。

幻灭的情绪，一种隐退或创造一种私生活的性情，在这种生活中，公共利益是一个很小的甚至是消极的部分"[46]。接下来的一段暗示，"厄运与剥夺"甚至使他们自己更公开地反对城邦国家及其价值，"强调现存的社会秩序的丑恶的一面"[47]。"对柏拉图和亚里士多德来说，"这位作者继续说，"公民身分提供的价值似320 乎基本上是令人满意的，或者至少是能够变得令人满意的；对于他们少数的同时代人和他们更多的后继者来说，这种说法明显是错误的。"[48] 他怎么知道他们是少数？如果希腊文学并不反映流行的民主制度，而是相反，反映对它的批评，那么它为什么要记录一种也许日益流行的对于私人价值与私人获救的渴望？为什么我们总是认为柏拉图和亚里士多德比普拉迪克斯和安提丰更好地见证了他们时代的一般思想？柏克与黑格尔，因为他们更有天才，便比潘恩、边沁更可靠地见证了他们自己时代的思想？如果歌德和孔德是他们时代惟一流传下来的作者，我们如何能够准确地从中推演出这个时代的政治与道德观点？至于说康福德与萨拜因的悲观主义观点，为什么我们必须假定"有机"共同体的衰落是一种纯粹的灾难？它不可能有解放的效力吗？也许生活于更大也更集权的单元中的个人会感受到更大自主度及更少的干涉。罗斯托夫采夫说到希腊城市中的"心情愉快的乐观主义"[49]。向科学与艺术的跃进，符合康福德的暮色论以及萨拜因与巴克所说的幻灭与失败主义。每一个时代都有自己的价值：希腊化时代的个人主义被这些思想家归因于人们在新的大众社会里的孤独。然而，他们感受的也许并不是孤独，面

[46] 萨拜因：《政治思想史》，第 4 版（沃思堡，1973），第 131 页。

[47] 同上。

[48] 同上，第 131—132 页。

[49] 罗斯托夫采夫：《希腊化世界社会经济史》（牛津，1941），第 1095 页。

是一种在城邦中的窒息感? 赫拉克利特式的贵族最先抱怨它,然后是其他人。它远非一种悲伤而缓慢的衰落,而是视野的扩展。公元前三世纪标志着新价值、对生命的新理解的开始;亚里士多德及其现代弟子对它的谴责是建立在某些至少并不那么自明的假定之上的。 321

最后的回顾*

决 定 论

政治自由是我在二十世纪五十年代两个讲演的主题。第一个讲演题目是《历史的不可避免性》。在这里，我陈述的观点是：决定论是一种千百年来为无数哲学家广为接受的学说。决定论宣称每个事件都有一个原因，从这个原因中，事件不可避免地产生。这是自然科学的基础：自然规律及这些规律的运用——构成整个自然科学——建立在自然科学所探讨的永恒秩序的观念之上。但是，如果自然的其余部分都是服从于这些规律的，那么惟有人类不服从它们吗？当一个人就像绝大多数平常人（虽然并非绝大多数科学家与哲学家）那样假定，当他从椅子上站起来时他并不是非要这么做不可；他从椅子上起来，是因为他选择这样做，但他并不是必须要做这样的选择——当他这样假定时，他就被告知：这是一种幻觉；随着心理学家的必要工作的完成（它尚未完成，但至少从原则上讲是可以完成的），总有一天他会发现，他的所是和所做都是必然如此的，是不可能不如此的。我相

---

* 本文摘自《我的思想之路》(1987)，全文收录于《观念的力量》(伦敦，2000：查托-温多斯；普林斯顿，2000：普林斯顿大学出版社)。

信这个学说是错误的，但我在这篇文章中并没有证明这点，或者说我并没有驳斥决定论，而且我也怀疑这种证明或者驳斥是否可能。我的惟一用心是问自己这两个问题：为什么哲学家或其 322 他人认为人类是完全被决定的？如果他们是这样认为的，那么，这与一般所理解的正常的道德情操及行为是否相容？

我的观点是，主要有两个理由支持人的决定论的学说。第一个理由是，既然自然科学是整个人类历史中也许最成功的故事，那么假设只有人不服从由自然科学家发现的自然规律，便是非常荒谬的。[这的确就是十八世纪的philosophes(哲人们)所坚持的。]当然，问题并不是人是否完全不受这种自然规律决定——只有疯子才会坚持人不依赖他的生物学或心理学结构，不依赖于环境或自然规律。关键的问题是：他的自由是否因此完全被杜绝？是不是还存在着某个角落，在其中他可以做他选择的事情，而不是被前在的原因决定去做这种选择？在自然领域中这也许是个很小的角落，但是除非这个角落存在，他的作为自由的存在物的意识——这种意识无疑是普遍的；绝大多数人相信这种观点，即虽然他们的行为中有些是机械的，有些却是服从他的自由意志的——才不至成为一种巨大的幻觉。这种意识自从人类开始时，即从亚当偷食禁果时就存在了。亚当虽然被告知不要偷食禁果，但偷食了以后也没有这样回答：“我禁不住这样做，我并不是自由地这样做的，是夏娃强迫我这样做的。”

相信决定论的第二个理由是，它把人们做的好多事情的责任，推到非人的原因上面，从而使他们对自己的所作所为有无需负责任的感觉。当我犯了一个错误，或者做了一件坏事，或犯了什么罪，或做了我或其他人认为是坏的或不幸的事情，我会说：“我怎么能够避免得了呢？我就是被教育这样做的”；或者，“这是我的天性，自然规律应该对此负责”；或者，“在我所属的那个

社会、阶级、教会、民族中,每个人都是这样做的,而且没有人谴责这样做";或者,"从心理学上,我是受我的父母彼此之间的行事方式以及他们对我的行事方式决定的,是受我置身其中的经济与社会状况决定的,或者是被迫这样做的,无法做其他选择的";或者干脆,"我是在执行命令。"

与此相反,大多数人相信每个人都至少能够做出两种选择,两种他能够实现的可能性。当艾希曼说"我杀死犹太人是因为我被命令如此;如果我不这样做我自己也会被杀死"时,人们可能会说:"我觉得你不太可能会选择被杀,但是从原则上讲如果你做出这样的决定,你就会选择被杀。——并不真的存在像自然界中那样的导致你的行为的强迫。"你可能会说,当面临巨大危险时,期望每个人都如此行事是不合理的。的确如此,但是不管多么不可能,在他们"能够"作此选择这一字面意义上,他们都应该决定这么做。殉难是不能期望的,但是殉难是可以接受的,不管其概率有多么小。而且这正是它如此值得称道的原因。

这就是历史上人们接受决定论的理由。但是如果他们接受决定论,那么至少存在着一个逻辑上的困难。这意味着我们不可能对任何人这样说:"你已经这样做了吗?你为什么非要这样做不可?"隐藏在这种说法下面的假定是,他其实是可以不这样做,或是可以做其他事情的。我觉得正是我们的全部日常道德观点(在其中我们可以谈及责任与义务、对与错、道德褒贬)——也就是当人们不是被迫行事时(他们能够以另一种方式行事),他们因其所作所为而受到称赞或谴责、奖励或惩罚的方式——我们日常道德依赖于其上的这种信念与实践的网络,假定了责任的观念;而正是责任使得在黑与白、对与错、快感与义务之间做出选择成为必要;同样,在更广泛的意义上,使得在生活方式、政府形式与整个道德价值星丛中做出选择成为必要——不管他

们有没有意识到，大多数人实际上都是根据这些价值星丛来生活的。

如果决定论被接受，那么，我们的词汇就要做出非常根本的改变。我并不是说这事从原则上讲不可能，但是它的确不可能为绝大多数人所承受。在最好的情况下，美学将代替道德。你会羡慕或赞扬某些人的帅气、慷慨或精通音乐，但是这不是他们的选择的结果，而是“他们被造就”的结果。道德赞扬也将不得不采取同样的形式：如果我因为你冒着生命危险救我而赞扬你，那么我的意思是说，值得惊叹的是你被如此造就，以致无法避免这样做；而且我非常高兴我遇到的是某个确确实实被决定要去救我的人，而不是一个被决定故意朝另一边看的人。值得尊敬与不值得尊敬的行为、享乐主义与英雄般的殉道、欺诈与真诚正派等等，所有这些都变得像漂亮与丑陋、高与矮、老与少、黑与白、英国或意大利父母所生一样，是我们无法改变的。因为一切都被决定好了。我们可能会希望事情变得如我们所愿，但我们不能为此做些什么——我们被如此造就，以致除了依某种特殊方式行事外无法做任何别的事情。事实上，行动的概念本身就意味着选择；但是如果选择本身是被决定了的，那么在行动与纯 324 粹的动作之间有什么区别呢？

对我来说非常矛盾的是，某些政治运动一方面要求牺牲，另一方面却又持决定论的信念。例如，马克思主义是建立在历史决定论——社会在达到完美境界之前必须经过若干不可避免的阶段——基础上的，它责令人从事痛苦而危险的行动、强迫与杀戮，这样一些对于行凶者与受害者同样痛苦的事情；但是如果历史真的不可避免地带来完美社会，那么一个人为什么还要为这样一种据说不需要人帮助也会达到其适当而幸福的终点的过程牺牲性命呢？不过，存在着一种古怪的人类情感，即，如果天意

在你这一边，你的事业必胜，那么，就像马克思所说的那样你必须牺牲你的生命以缩短这个进程，从而带来新秩序临近的阵痛。不过，是不是那么多的人真的都能被说服去面对这些危险，以缩短那种无论他们行动或不行动都会导致幸福的进程呢？这个问题总是使我也使其他人感到困惑。

我在这个讲座中讨论的问题，一直是具有争论性的问题，它以往被激烈地讨论与争论着，也仍将被激烈地讨论与争论。

自　　由

我的另一篇讨论自由的讲演题目是《两种自由概念》。这是我就任牛津大学教授讲席的致辞。它的要点是区分自由的两种观念，即消极与积极自由。关于消极自由，我指的是不存在阻碍人的行动的障碍。除了由外部世界，或支配人类的生物的、生理的和心理的规律所产生的阻碍以外，还存在着缺乏政治自由的阻碍——这是我的讲演的核心。在缺乏政治自由的地方，这些阻碍就是人为的，不管是有意的还是无意的。消极自由的程度取决于这种人为阻碍存在与否，也就是说取决于我不被人为的制度、纪律或某些特定人类的活动所阻止，而自由地沿这条或那条道路前进的程度。

325　说消极自由仅仅意味着自由地做我喜欢做的事情，这是不够的，因为在那种情况下，我可以简单地遵循古代斯多噶派消灭欲望的方法，使自己从实现欲望的障碍中解放出来。但是这条路径，即逐渐消除会导致障碍产生的欲望，最后会导致人类逐渐失去其自然的、有活力的活动；换句话说，处于最完美的自由状态的人将是那些死者，因为在他们那里既不存在欲望也不存在障碍。但是我心目中的消极自由，指的仅仅是一个人能够顺着

走的那些道路的条数，至于他走不走，那是另一回事。这是政治自由的两个基本含义的第一个。

有些人不赞同我的观点，坚持说自由必须是一种三重关系：我克服、清除或摆脱障碍仅仅是为了做某件事，即自由地做某个或某些既定的行动。但我不接受这种说法。当一个人身陷囹圄或被绑在树上时，他就是不自由的；不自由的最基本的含义就是如此。这种状态中的人惟一寻求的，是打碎他的锁链，逃离监狱，他并不必然是为了实现某个特殊的行动。当然，在更大的意义上，自由意味着摆脱社会或其制度的统治，摆脱某种过分的道德或物质力量所施加的作用，或者摆脱任何关闭行动的可能性的东西——这些可能性本来是可以开放的。这就是我所说的"摆脱……的自由"。

自由的另外一个核心含义是"做……的自由"。如果我的消极自由通过对"我被控制到何种程度?"这个问题的回答而得到限定，那么，自由的第二个含义，是通过对"谁控制我?"这个问题的回答来限定的。既然我们说的是人为的障碍，那么我就可以问："谁决定我的行为、生命？我是否能自由地依我选择的方式行事？或者，我是否处于别的控制力量的命令之下？我的行动是不是受父母、学监、牧师、警察的决定？我是不是处于法律制度、资本主义秩序、奴隶主、政府(君主制的、寡头制的和民主制的)的约束之下？我的行动的可能性也许受到限制，但是它们被如何限制？代表我的那些人是谁？他们可以使用的权力有多大?"

这就是我想要探讨的"自由"的两个核心含义。我认识到它们是不同的，是对两种不同性质的问题的回答；它们虽然同源，但在我看来它们却并不冲突，也就是说对其中一种问题的回答并不必然决定对另一种问题的回答。两种自由都是人类的终极

326 目的，两者都必需受到限制，两种概念在人类历史上都可能被滥用。消极自由可能被解释成经济的自由放任，据此，所有者以自由的名义被允许在矿井下摧毁儿童的生命，或者工厂主被允许去摧毁工厂中工人的健康与人格。但是在我看来，那是一种滥用，而不是这个概念对于人类的基本含义。同样，告诉一个穷人说虽然他支付不起，但他完全有自由在一个昂贵的饭店拥有一间房间，这么说无异于嘲弄。但是这种说法也是一种混淆。他的确有在那里租用一间房子的自由，但是却没有手段使用这种自由。而他之所以没有这种手段，可能是因为一种经济制度阻碍他获得比他现在更多的收入；但这是一种对赚钱的自由的剥夺，而不是对租用房间的自由的剥夺。这听起来好像是一种学究式的区分，但是对于经济自由与政治自由的讨论却是非常关键的。

从历史上看，积极自由的观念甚至导致了更加可怕的滥用。谁对我的生命下命令？我。真的是我吗？无知、混乱、处处受无法控制的激情与冲动控制，这就是发生在我身上的一切？在我内部不是还存在着一种更高的、更加理性的、更自由的，能够理解与支配激情、无知与其他缺陷的自我吗？这种自我不是只有通过教育或理解的过程才能获得，而这种过程不是只有那些人才能管理吗？——这些人比我更有智慧，让我意识到我的"真实的"、最深层的自我，即至高状态的我。这是一个非常著名的、可以追溯至柏拉图的形而上学观点。据此观点，只有当我是真正理性的时候才是真正自由和自我控制的；而既然我自己可能并不是充分理性的，那么，我就必须服从那些的确是理性的、不仅知道对他们自己什么是最好而且知道对我什么是最好的人的指导，他们将指导我遵循最终将唤醒我真正的理性自我的路线，将这种自我置于自己的看管之下——这是自我的真正归宿。我也

许感受到受这些权威的限制,实际上是碾压,但是这种感觉乃是一种错觉:当我成长并获得一种完全成熟的“真正”自我后,我就会理解,在我不那么成熟时,如果我具有他们那样的智慧,我就会自行去做他们对我做的事情。

一句话,他们在控制我的低级自我时,是站在我这边行事,代表我的高级自我的利益;所以,对于低级自我来说,真正的自由就是完全服从于他们,即这些智慧之人,他们知道真理,是智者精英;或许,我服从的人必须是那些理解人的命运如何被造就的人,因为,如果马克思是正确的,那么只有党(惟有它把握历史的理性目的的要求)才能塑造与指导我,而不管我的可怜的经验自我可能愿意走哪条路;而党自己也必须被它有远见的领袖,说到底也就是最伟大、最聪明的领袖指导。 327

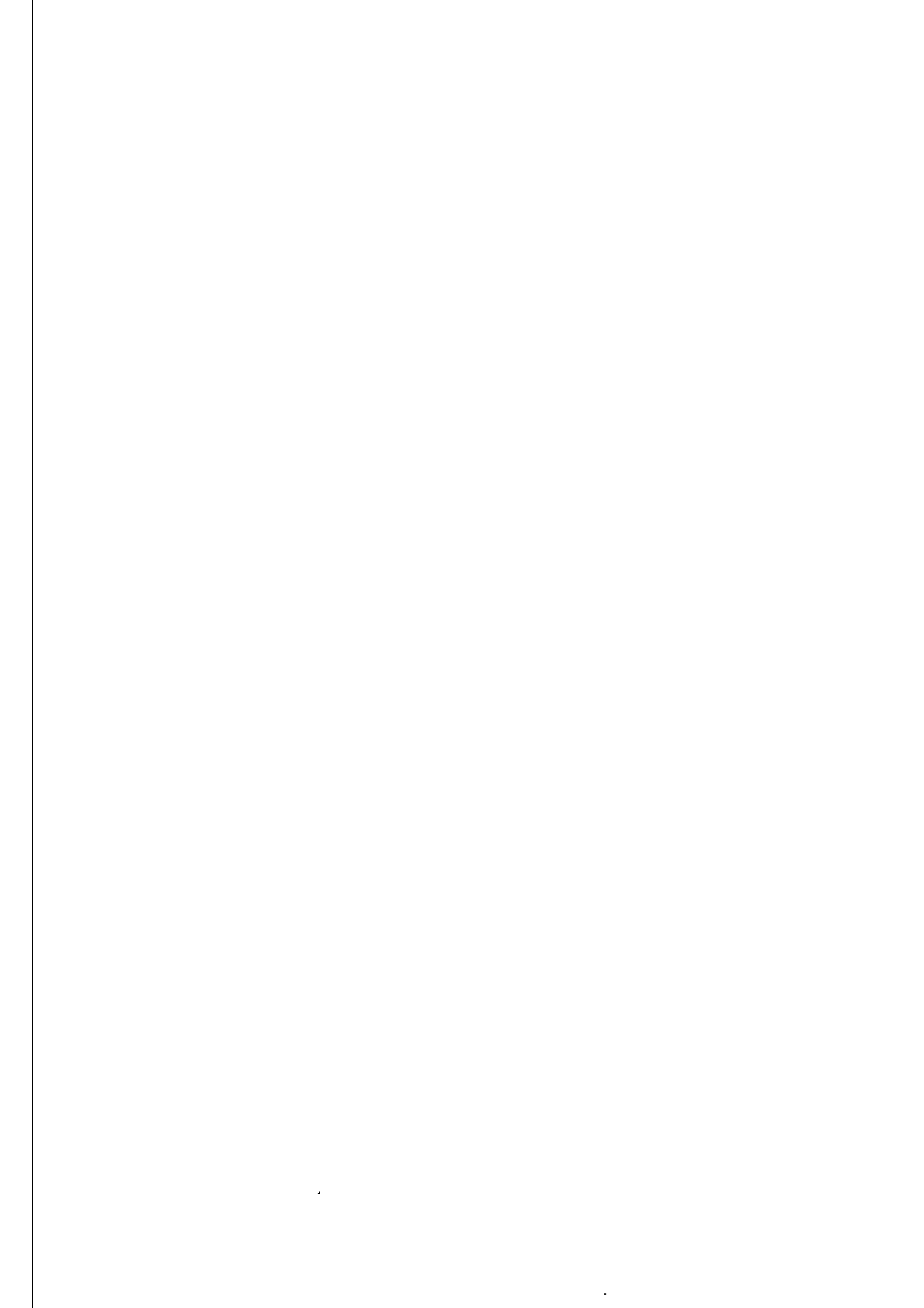
在这个世界上,没有一个暴君不以这种理想自我的名义,为最邪恶的高压辩护;而这种所谓理想自我的成熟,是他用他自己某种程度上残酷的、表面看来(只有从低级自我的角度来看才是表面的)在道德上可憎的方法带来的。用斯大林的话来说,“人类灵魂的工程师”知道什么最好。他的所作所为并不仅仅是为他的民族尽力,而是以民族自身的名义,以只有当民族达到这一历史理解水平时才会自己主动去做的事情的名义。这正是积极自由观念常常陷人的最大的滥用:不管专制来源于……领袖、国王、法西斯独裁者,还是来自极权式的教会或阶级或国家的主人,它都试图在人性中寻找被禁锢的“真实”自我,并“解放”它,以便这个自我能够达到那些发号施令者的水平。

这就回到了一种天真的观念:每一个问题都只有一个正确的答案:如果我知道这个正确的答案而你不同意我,那是因为你无知;如果你知道真理,你必然会相信我所相信的;如果你想不服从我,只能说明你是错误的,因为那个真理并没有像显示给我

那样显示给你。这种说法替人类历史上一些最令人发指的压制与奴役形式辩护；而且这的确是积极自由观念的最危险、最凶残的含义，特别是在我们这个世纪。

从那以后，两种自由观念及它们的被歪曲的形式，在西方以及其他地方的大学里，成为激烈的讨论与争论的中心，今天仍然如此。328

传记性附录



目的证明手段合理

一

我想讲的是谋杀者，苏联司法部长乌里茨基在1919年的故事。

早在1918年，俄罗斯的人民，特别是首都彼得格勒的人民，就遭受布尔什维克的压制。他们使人民处于极端恐惧状态。伊万诺夫家是彼得格勒最高贵的家庭之一。这家里有六十七岁的老人安德列·伊万诺夫，他的儿子彼得，一个漂亮而勇敢的男孩，还有老仆人瓦西里。虽然非常压抑，但他们仍然拥有一所温暖舒适的小房子，和平与友谊不被打扰地支配着那里，直到一个突然的打击摧毁了他们正当的幸福。

这是一个明亮而寒冷的冬天的早晨。太阳像一个红色的盘子挂在晴空。大自然的一切似乎都自得其乐，沐浴在太阳的明亮光线中。一阵急促的敲门声传来，紧接着一个军官和两个士兵闯进伊万诺夫的小门廊。

“安德列·伊万诺夫住在这里吗？”军官简单地问。

“我是安德列·伊万诺夫，听候您的吩咐。”老人平静地回答。

“带走。”军官命令道，向士兵做了个手势。“这人犯了法，在家里藏有钻石。立即搜查房子，发现任何珍贵石头的话立即交

给我。”[1]

彼得非常困惑与愤怒地看着这个情景，突然向军官冲去，将他打翻在地，而他自己就像闪电一样跳出窗户，跑掉了。士兵们跟着从地上起来的军官去追彼得。但刚刚在他头上的那一击打得军官头发昏，他绊在一块石头上后又跌倒了。在军官跌倒的时候，一张纸片从他的口袋里掉出来。仆人老瓦西里，虽然已是六十岁的人，仍然非常快地跟着他，乘他不注意捡起那张纸片。

332

二

此时彼得决定去他的堂兄李奥尼德家。李奥尼德大彼得五岁，在彼得冲进来时正在吃饭。彼得怒火燃烧的黑眼珠、起伏的黑发以及困惑的面部表情，使得李奥尼德从座位上惊起，吃惊而困惑。

“兄弟，你从哪儿来？”当他平息下来时，李奥尼德问道，“你的脸色怎么这么难看？”

彼得充满仇恨地把事情简单地向李奥尼德说了一遍，这时敲门声打断了他。“士兵！”彼得惊叫道，眼睛盯着锁眼。

“去那儿。”李奥尼德指着房间里的一个橱子急速地说。

彼得悄无声息地跳进橱子。李奥尼德打开门，让士兵进来，装作吃惊的样子问：“什么风把你们吹进我的安静的屋子，我尊敬的朋友？”

被蒙骗的士兵大声地说：“李奥尼德·伊万诺夫，告诉我你的兄弟就藏在这里。这样在法庭上你就不会被当作罪犯。因为我们早就知道你的小把戏，光凭这一点你就应该受到惩罚。”

---

① 当伯林家在彼得堡的公寓被搜查时，女佣成功地将家中的珠宝藏在露台上的雪中。

听到这些，彼得在他藏身的地方直发抖。

“不，尊敬的朋友，你们搞错了。认为我兄弟彼得在这里是大错特错了。自从两个星期以前他来访以后，便再也没有进过这间房子。”李奥尼德装得太好，以致士兵们开始有点相信他们错了。

“但是我们看见彼得进了这所房子……你不介意我们立即搜查这间屋子吗？”

“但是我的朋友，”李奥尼德抗议道，“在开始之前不介意来杯葡萄酒吧！”

“嘿，格里高利！把我上好的葡萄酒给这些尊敬的军人拿来，”李奥尼德叫道，没等士兵回答，又说，“现在，我的朋友，祝我们快乐。”

李奥尼德一个劲地给两位“同志”添酒，而他自己几乎没有碰杯子。两小时后，喝醉的士兵已经失去知觉。就在彼得感激李奥尼德为他提供狭窄的藏身处时，老仆人瓦西里突然跑了进来。

“你爸爸被坏蛋杀害了，”瓦西里叫道，“是乌里茨基下的命令，这是证据。”瓦西里说着迅速从口袋里掏出他从那个军官那里捡来的纸片。它是这样写的：“根据士兵、农民与工人代表共和国司法部长乌里茨基的命令，准许上校 B 逮捕安德列·伊万诺夫，如果有必要，也逮捕彼得·伊万诺夫。乌里茨基。”

当彼得读这张字条时，他发现在字条中间还夹着另外一张字条：“安德列·伊万诺夫下午三点十五分将在哥罗霍瓦耶 3 号枪决。彼得·伊万诺夫在同一天下午五点半处决。乌里茨基。”

彼得看了看表，已经是下午三点十分。他一句话没说就冲出房子直奔哥罗霍瓦耶 3 号。他在三点十四分三十秒时到达门口。还剩三十秒。他没看清来到了什么地方，就脚下一滑并跌

倒了。等他起来时他听到可怕的尖叫声。这叫声中有生与死的搏斗。“射击!”十二声枪响,彼得知道他爸爸已不在人世。

他像疯子一样在大街上游荡。最后,当他回到李奥尼德家时,昏倒在地。李奥尼德立即明白发生了什么事。他试着把他扶起,但没成功。他的眼泪夺眶而出。

当彼得苏醒过来时,老瓦西里对他说:“彼得!你的仇人布尔什维克混蛋杀死了你爸爸!你要发誓为你爸爸报仇!”

就在这时候,那个军官在窗外开了一枪。他过来看看他的士兵是怎么回事了。他开枪为自己受到的一击报复。子弹击中了瓦西里的后背。

“我发誓!”彼得说。此时,老人闭着的双眼又睁开了,露出了临死之人才会有的那种目光。

“报仇!”他喃喃地说,重重地倒在彼得的怀中,没有了知觉。一分钟后,他又最后一次睁开双眼。“我要去见你了,我的主人……安德列……”他没说完,死神夺去了他与大地的联系。

333 “只要我活着,我一定要找乌里茨基报仇!”彼得大声地说。

“我和你在一起,彼得!”李奥尼德上前一步,举起他的手说道。

“该死的乌里茨基!”两人叫道。

三

那是1919年11月的一个黑夜。外面刮着风,燃烧的火炉前柔软的扶手椅,显得温暖而舒适。在这把深深的扶手椅里,躺着一个约四十岁左右的男子,松垂的长发下是白晰的大额头,两只小黑眼睛深陷在长长的紧凑的眉毛(这使得他的脸显得严肃)下面,尖尖的鼻子,肉感的嘴巴,还有法兰西小胡子下面的尖下巴。这就是著名的乌里茨基。

他拥有聪明但也是严酷的外表，而他的所有面部表情都显示着一种狂热。他签署死刑令时眉头都不动一下。他的座右铭是“目的证明手段合理”。在一切按其计划进行之前，他从不停止工作。

乍一见面，他会给你留下很好的印象，但是如果谁要是看着他的燃烧着的小眼睛，谁就会感到乌里茨基看穿了自己的所有心思。他的眼神使人产生万箭刺心的感觉。

他的外表使那些他希望服从于自己的人着迷。这曾经是个著名人物，乌里茨基“同志”，行动者，布尔什维克最伟大的代表之一。

他把人分成两类。第一类是妨碍他的人，第二类是服从他的人。按照乌里茨基的理解，前一类人根本就不值得活下去。

“叮铃铃！”乌里茨基摇响了铃。不一会，乌里茨基的年轻秘书出现了。他的名字叫麦克·塞拉维耶夫。他长着黑色的络腮胡子和黑色的拳曲的髭须。如果他没有胡须，仔细检查就会看出破绽，你就会发现这是我们的老朋友彼得·伊万诺夫。

“坐，麦克。”乌里茨基小声对他说。当伪装成麦克的彼得坐下来时，乌里茨基继续说着。“这边来，”他忧郁地说，“讲个能使我神经平静的故事，因为你知道，麦克，我工作一天太疲劳了。讲个你孩童时候保姆给你讲的故事。这很蠢，但能平息我的神经。讲你的童话吧。”

334

“明白了，先生。”彼得答道，他开始讲故事。

“很久很久以前，在很远很远的地方，住着一群善良的人民。那里的人们善良、高贵，一直享受着自己的生活，直到一场大灾难降临。一个新的但不称职的政府统治了这个国家并毁掉了它。它让人民流血。在它的最上方，坐着一个逃犯，一个残酷而聪明的恶棍。

"在被杀的人中,就有一位最高贵的公民。他的儿子也是要被处死的。但是他逃掉了,并且发誓向那个签署他爸爸死亡令的恶棍报仇。"

"现在,"彼得大声地说着,拔出他的自动手枪,"时间到了!举起手来!"他叫道,瞄准乌里茨基的前额。"砰!"手枪响了,乌里茨基没来得及说一句话便重重地倒在地上。

"喂,士兵!"彼得大叫道。当士兵出现时,他用手枪对准他们。士兵们带着惊恐后退。"我杀了你们的主子,"他叫道,"我在世间的使命已经完成。我的爸爸被枪决了,李奥尼德也是,两个都未经审判。我已经不再有任何牵挂。啊,父亲,我来了!""砰!"枪响了,彼得重重地摔倒在他爸爸敌人的尸体上。

335 当士兵靠近时,他们发现两人都已经死了。

致乔治·凯南的信

新学院,牛津
1951年2月13日

亲爱的乔治:

长时间未复,怠慢了你的精彩来信。学期临近结束时收到你的来信,那时我真的疲惫不堪,忙于上课、考试,无暇顾及其他事情。不过来信仍然使我深受触动。我把它随身带到意大利,一遍一遍地阅读,想找一个配得上它的时间写回信,但这一天一直没有到来。我多次提笔回信,但每次写得都似乎太琐碎,像俄国人说的"seutlivo"——尽是些匆忙写就的句子,零乱的和散漫的,既与这个主题不相称,也与你对这个主题的言词不相称;你的来信激起我好多思绪,我不能仅仅因为不知道从何说起而沉默。因此,如果我这封信不仅在形式上而且在内容上都过于零乱,与你的主题不相称,还望海涵。我将只管往下写,并希望能顺利写完;如果浪费你的时间,请见谅。

首先我必须说,我认为你所讨论的东西,不仅在这个主题中是核心性的,而且,是某种我无力言说的东西。这可能是因为我不愿面对那个关系一切的根本的道德问题。但是一旦强迫自己面对它,我就不仅认识到,像我原来那样试图绕过它是胆怯的,而且认识到,事实上它乃是我相信并且是深刻地相信为真的东

336 西；而且，一个人对这个问题（这个问题，你做了非常清楚的也非常深刻的说明，如果我可以这样说的话）所持的态度，取决于他的整个道德观念，也就是说，取决于他所相信的一切。

让我来试着说明我所谓的道德问题是什么；你说（原文就不引证了）每个人都有一个弱点，阿喀琉斯之踵，利用它，这个人就可能被造就成英雄、殉道者或乞丐。此外，如果我理解正确的话，你认为西方文明是建立在这样一条原则之上的——处心积虑地操纵人类，以致让他们去做出那些如果他们知道自己在做什么，或者知道这样做的后果会怎么样，他们就会带着恐惧与厌恶而退缩的事情。不管别的什么东西被允许或禁止，精确地依此原则行事，将是一件有可能摧毁全世界的令人发指的行为。整个康德式道德（我不知道天主教徒的态度，但新教徒、犹太教徒、穆斯林和高尚的无神论者相信它）就在于人“以自身为目的”；关于这个神秘措辞，人们嘴上说得太多，不再需要去解释它。它的含义似乎在于：假定每个人都拥有选择做什么、成为什么的能力，尽管他的选择范围可能很狭窄，尽管受到他控制之外的环境的阻碍；在这种意义上，人类的所有爱与尊敬都依赖于有意识的动机这种属性；所有我们据以彼此思考与行动的范畴、概念，如善、恶、整体性及其缺乏，他人的尊严与荣誉（我们决不能侮辱与剥夺），整个诸如诚实、动机的纯洁、勇气、真理感、敏感性、同情、公正等的观念丛，以及与之相反的观念丛，如残忍、错误、邪恶、粗鲁、鲁莽、腐败、无情、空虚——所有这些我们据以思考别人与自己、评价行为与采纳目的的观念——都将会变得没有意义，除非我们认为人能够通过深思熟虑的选择行为追求他们自己的目的——惟有这种行为使得高贵者高贵，牺牲者有价值。

整个这种道德，在十九世纪特别是浪漫主义时期最为辉煌，

它隐含在基督教与犹太教著作中，但是在异教世界很少有表现。这种道德依赖于这样一种观点：当人使自己与世界相对抗，不顾后果为理想牺牲自己，甚至当我们认为他的理想是错的且后果是灾难性的时，这是一件了不起的事情。我们钦佩诸如此类纯洁的动机，也认为这是一件很好的事情，或至少是印象深刻的事情，或许是值得为之而战而不是弃之不顾的事情——当某人放弃物质上的优裕和名声等等，为了成为他认为是真理的东西的见证人，而不管我们会认为他是多么错误或狂热。我并不是说我们崇拜激烈的自我否定，宁愿自动选择绝望的狂热，而不要节制或开明的自利。当然不是这样；不过无论如何我们认为这种狂热之举即使在误人歧途时也是动人的。我们始终在敬仰它而不计算其后果；我们至少能理解所有的藐视行为在某些人——例如卡莱尔、尼采、列昂季耶夫与法西斯主义者——那里所具有的美学光芒。我们认为只有这些人才不愧为人，不让自己被动地或沾沾自喜地被自然或历史的力量推得太远；我们只会把这样一些人理想化，他们有自己的目的，为此接受责任，为此付出代价，有时甚至付出一切；他们有意识地、勇敢地为他们认为好的，即值得为之生存并最终值得为之去死的任何东西而活着。 337

这听起来就像陈词滥调，但是，如果它是真的，它当然就是那最终拒绝功利主义的东西，也是在我们这种文明中造就出黑格尔、马克思这样一些畸形叛徒的东西。在《卡拉玛佐夫兄弟》的有名章节中[①]，伊凡·卡拉玛佐夫拒绝那个以把一名无辜儿童折磨致死为代价而实现的幸福世界。对此，功利主义者，甚至最

① 陀思妥耶夫斯基：《卡拉玛佐夫兄弟》，第5部第4章："为和谐付出的代价太高了。我们无力支付这么高的入场券。因此我将毫不犹豫地退掉入场券。"企鹅经典版，戴维·玛格沙克译（哈蒙兹沃斯，1958），第2卷，第287页。

文明与仁慈的功利主义者能说些什么？当然，从某种意义上说，放弃以那么低的代价——即将一个，只是一个，无辜者的生命牺牲掉，不管多么残忍——购得人类那么大的幸福，似为不智之举；那不是以一个灵魂对抗众人的幸福吗？不过，当伊凡说他宁愿退票时，没有一个陀思妥耶夫斯基的读者会认为这是铁石心肠、疯狂与不负责任的；虽然从边沁到黑格尔等一长串人物可能会使人们变成小说中大法官的支持者，但是疑虑仍然存在。

伊凡·卡拉玛佐夫不可能全然被驱除；他代表我们所有人说338话，我觉得这是你的观点，是你的乐观主义的基础。我认为你所说的，如果我有头脑或深度我也想对自己说的是，不存在任何一种功利主义的天堂，也不存在任何一种未来的、巨大的有机整体的永恒和谐的许诺，能让我们接受把人仅仅当作手段的做法——也就是矫治他们，直到他们被造就成这样的动物：他们之所以行动，不是为了实现他们自己的目的，实现不管多么愚蠢或绝望却至少是他们自己的希望，而是为了只有我们这些控制者才能理解的原因——我们为了我们自己的目的任意地扭曲他们的灵魂。苏联或纳粹实践的可怕之处并不仅仅是不幸与残忍，因为虽然这是非常糟糕的，却是历史上经常产生的，而且无视它的明显的不可避免性可能真正是乌托邦主义的体现。他们的可怕之处不在这里。真正使人吃惊且无法描述的是这种场面：一帮人如此干涉与“控制”其他人，以致这些“其他人”执行这些人的意志时竟不知他们究竟在做什么；他们因此失去作为自由人的地位，甚至根本失去作为人的地位。

在历史上，当一支军队遭受另一支军队杀戮的时候，我们可能受这种屠杀的惊骇而成为和平主义者；但是当我们读到儿童，或就此而言，成年的男女，被纳粹装上火车，运往毒气室，说他们将迁至一个更快乐的地方时，我们的恐怖就需要一种新的维度。

为什么这种也许事实上减轻了受害者痛苦的欺骗，在我们心中唤起一种无法描述的恐惧呢？我说的是这样一种场面：受害者带着对他们的恶运幸福的无知，在他们的施虐者的微笑之下前进。肯定是因为我们不能忍受这样一种思想：人类的最后权利已被否定，这最后的权利是知道真相，至少依被处决者的自由来行事，能够根据他们的性格（但至少作为人，并拥有选择的权利）带着恐惧或者勇气面对他们的毁灭。用自己的权力控制他们；根据自己的意愿以这种那种办法扭曲他们；通过在看守者与牺牲者之间建立不平等的道德条款来摧毁他们的人格，借口看守者知道牺牲者的所作所为，从而摆布他们，也就是把他们仅仅当作客体而不是其动机、观点、意图都具有内在价值的主体（通过摧毁他们拥有相关的观点与观念的可能性）——这乃是对人类选择的可能性的否定，因而是根本无法忍受的。 339

除此以外还有什么别的肆无忌惮的东西更使我们震惊？为什么一个人要想如此令人厌憎地完全控制另一个人，即使根本是无意的（如在莫斯科艺术剧院常常很好也很残酷地上演的陀思妥耶夫斯基的《舅舅的梦》[②] 中）？毕竟，牺牲者可能宁愿选择不承担责任；奴隶在其奴隶状态下可能幸福。当然，我们不只是因为其对行动自由的否定而厌恶这样一种对自由的毁坏；在剥夺人的这种自由能力方面，还有比这更可怕的：这就是对于圣灵的真正犯罪。只要善的可能性——这样一种状态：人为着自己的缘故自由地选择、无私地追求目的——仍然开放，任何事情都是可以忍受的，而不管他们可能经受多大的苦难。当人据以行动的东西失去其所有道德价值，行动在他们自己的眼里完全失去道德上的重要性的时候，选择的欲望也就被摧毁了；这就是你

② 陀思妥耶夫斯基1859年出版的小说。

所说的通过把他们变为乞丐的办法摧毁他们的自尊这句话的含义。这是最恐怖的,因为在这样一种情势下,没有任何一种有意义的存在:没有任何事情值得追求或避免,生存也已经失去理由。我们羡慕堂吉诃德,如果真的如此,那是因为他对善事充满激情,而他是悲哀的,因为他是疯狂的,他的努力是荒唐的。

对于黑格尔与马克思(可能还有边沁,虽然他可能对这种并列感到震惊),堂吉诃德的行为不仅是荒唐的,而且是不道德的。道德就在于行善。善在于满足一个人的本性。只有能满足人的本性的东西,也就是"未来"无论如何都要发生的东西,才是人应该毫不犹豫地支持的历史进程的一部分。在某种终极的意义上,失败是错误地理解历史的标志,是选择注定要毁灭而不是注定要胜利的东西的证据。而选择注定要毁灭的东西乃是"非理性的",而既然道德乃是理性的选择,而尝试选择必将灭亡的东西,便是不道德。道德与善便是成功,失败不仅是不幸的,而且是邪恶的,这种令人震惊的学说,既存在于功利主义的核心,也存在于黑格尔与马克思式的"历史主义"的核心。因为,如果那[340]是从长远来看能够给人带来幸福的最好的东西,或者是与某种神秘的历史计划相一致的东西,那么,的确不存在任何"退票"的理由。如果在新生的苏维埃,人人比其前辈幸福(即使是就很久之后而言),或者历史或早或晚不管我们愿意不愿意注定要产生与苏联人相似的人,假如这种可能性合理地存在,那么,反对这样一种人将不仅仅是愚蠢的浪漫主义、"主观主义"和"唯心主义",而且最终是不负责任的。我们至多能够争论说苏联人事实上是错的,苏联式的办法并不是产生这种合意或不可避免的人类的最好办法。但很明显,我们强烈拒斥的并不是这些事实问题,而是这样一种观念:存在这样一些场合,在其中某人有权以不正当的手段,为了被控制者一旦认识到控制者的所作所为将

可能反对的目的,来控制和影响其他人。

在这个范围内,我们在事实判断与价值判断间做出区分,也就是说,不管关于历史规律的真理如何,我们都否认这样一种权利:无限制地驯服人类;我们可以进一步否认这种观念:"历史"以某种神秘的方式授予我们做这或做那的"权利";否认某些人或群体仅因如下原因便合乎道德地有权要求我们服从:在某种意义上,他们执行了"历史"的命令,是它选定的工具、它的药方或皮鞭,或在某种更大意义上是"Welthistorich"(世界历史的)——巨大、无法抗拒、乘着未来的巨浪,超越我们微小、主观、没有理性支撑的对错观念。今天,许多德国人,我敢说还有俄国人、蒙古人、中国人都感觉到,承认完全沉入足以撼动世界的大事件中,参与那些他们觉得值得放弃自己的历史事件,与称赞、诋毁、沉溺于资产阶级的道德说教相比,显得更加成熟:历史必须被这样称颂,这种观念正是那种摆脱道德选择负担的可怕的德国方式。

当然,如果把这点推向极端,这种学说有可能废除所有教育。因为,当我们不需征得他们同意就把孩子送进学校,或以其他方式影响他们时,我们不是在"驯化"他们,把他们像一块泥土那样"捏制"吗?我们的回答肯定是这样的:所有的"捏制"都是 341 邪恶的,如果人类天生拥有选择的能力与理解世界的手段,这样做便是一种犯罪;既然他们没有[天生的能力与手段],我们只是暂时地奴役他们,因为我们担心如果不这样,他们就会遭遇来自自然与人类的更坏的恶运,而这种"暂时的奴役"在他们终于能够自己做出选择之前,便是必要的邪恶——"奴役"的目的绝非反复灌输服从,而是其反面,即发展自由判断与选择的能力;然而,如果必需,邪恶应得到保留。

共产主义与法西斯主义坚持这种"教育"不仅对于儿童,而

且在相当长时间内，对于整个民族也是需要的。国家的逐渐消亡与个人生活的不成熟是一致的。这种类比是似是而非的，因为人民、民族既非个人也非儿童；而且，在允诺促进成熟方面，他们的实践与他们的表白并不一致；也就是说，他们在撒谎，而且在大多数情况下他们知道自己在撒谎。从教育无助的儿童这个必要的恶出发，这种实践变成了严重得多且毫无理由的邪恶，它要么建立在错误地理解我们的道德价值的功利主义之上，要么再一次建立在一些既错误地描述我们所说的善恶又错误地描述世界的本性和事实本身的隐喻上。因为我们，站在我们一边的人，关心人民的自由甚于关心他们的幸福；我们情愿他们选择错误而不愿他们一无选择；因为我们相信除非他们选择，否则他们既不会自由也不会幸福——在这些状态值得拥有的任何一种意义上；"值得拥有"这个概念预设了对目的的选择，预设了自由偏好系统(a sysfem of free preferences)；而对它们的破坏正是如此令我们惊恐的东西，它比遭受最极端的不公正还要坏，因为在后一种状态下，仍然有可能知道它们究竟是怎么回事——也就是有可能行使对它们进行谴责的自由判断。

你说，以这种方式伤害别人生活的人最后必将伤害自己，因此整个邪恶制度将注定崩溃。长期而言，我肯定你是对的，因为对人类来说，睁大眼睛的犬儒主义，受那些不让自己被剥削的人剥削，是一种难以持久保持的态度。在这种相互仇恨与不信任的气氛中，再多的约束与再令人震惊的扭曲也无法使之持久，因为已不存在足以使之持久的道德紧张与普遍狂热。但在其结束之前它可能维持很长一段时间，而且我不相信内部的腐蚀力量会以你可能太过乐观地希望的那种速度发挥作用。我觉得我们不应成为颠倒的马克思主义者。马克思与黑格尔观察到他们那个时代经济的腐蚀力，因而革命好像总是即将来临。他们没有

342

活着看到革命，如果列宁没有给历史一个剧烈震荡，它可能还得等待若干世纪。没有震荡，光是道德力量能够埋葬苏维埃掘墓人吗？我怀疑。不过最终蛆虫将会吃掉他们，这一点我跟你一样毫不怀疑。不过你说那是一个孤立的邪恶，一个对我们进行试炼的惨祸，而与在别的地方发生的事情没有关系，对此我有不同看法，我认为它是我们某种一般的心灵态度的极端、扭曲但又是典型的形式，而这种态度，我们自己的国家并未幸免。

说到这些，使我想起 E. H. 卡尔去年 6 月在《泰晤士报文学副刊》上一篇重要文章中对我的猛烈攻击。[③] 这使我相信我比自己认为的还要正确，因为他的那些著作明显表现了我试图分析的那些症候，他把我的那些文章解释为对他捍卫的东西的攻击。所有这些特别表现在他最近论俄国革命的著作中，在这本书中，反对派与受害人不允许作证——这是历史对无用废物的恰当的处理，他们因为对抗潮流，被扫到他们罪有应得的地方。只有胜利者才值得倾听；而其他人——帕斯卡尔、皮埃尔·别祖霍夫、所有契诃夫笔下的人物，以及“德意志”、“白人的负担”、“美国世纪”及“大众长征”的所有批评者与受害者，这些全是历史的烟尘，lishnye lyudi（多余人）[④]，他们错过了历史的末班车，是比易卜生笔下那些全都有可能成为加特林（Catilines）与独裁者的造反家们低下可怜的小老鼠。当然，从来也不曾有过这样一种向恶霸献殷勤的时刻：受害者越弱，他的赞美歌越响（也越真诚）——请看 E. H. 卡尔、凯斯特勒、伯纳姆、拉斯基等等？但 343 我不想再浪费你的时间了。

---

③ E. H. 卡尔：《新怀疑主义》（未署名），载《泰晤士报文学副刊》，1950 年 6 月 9 日，第 357 页。

④ “多余人”的概念因屠格涅夫的《猎人笔记》而知名，见《猎人笔记》，“1850 年 3 月 23 日”。陀思妥耶夫斯基的《地下室手记》（1864）也用了这个时兴的词。

我想再一次表明，你在信中陈述的东西多么深地触动了我，当我们读到苏联大清洗中所发生的事情时，我们感到无与伦比的震惊；对于你来信中表现出来的洞察力与良心上的不安，谨致衷心的钦佩与无限的道德敬意。这些品质目前在我看来是独一无二的；敬佩之情无以言表。

344

你永远的，

以赛亚

关于偏见的笔记

一

没有什么东西比这种信念更有害：某些个体或群体(或者部落、国家、民族、教会)认为，只有他、她或他们惟一拥有真理，特别是那些关于怎样生活、成为什么与做什么的真理；而与他们不同的人，不仅是错误的，而且是邪恶与疯狂的，因此需要抑制与镇压。相信只有自己正确，这是一种可怕而危险的自大：拥有看到那惟一真理的灵眼，而如果别人不同意，错的只能是他们。这使得一个人相信对于他的民族、教会或全人类，存在着一个目标，而且是惟一一个目标，只要这个目标能够实现，无论遭受多大的不幸(特别是就别人而言)都是值得的——"造就爱的王国需要血流成河"(以及诸如此类)，罗伯斯庇尔如是说。[1] 希特勒……还有我敢说基督徒与穆斯林以及天主教徒与新教徒之间的宗教战争的领袖们，都真诚地相信：对于折磨人类的那些中心

---

[1] 伯林指的可能是这段话，在这段话中，罗伯斯庇尔写道：'en scellant notre ouvrage de notre sang, nous puissions voir au moins briller l'aurore de la felicite universlle.'("用鲜血完成我们的事业，我们最终将看到普遍幸福的曙光。")《关于共和国内部管理中指导国民公会的政治道德准则的报告》(*Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationle dans l'administration interieure de la Republique*)(巴黎，1974)，第4页。

问题,存在着一种且惟一一种答案。拥有答案的那个人自己或拥有这个答案的人的领导,将对血流成河的事实负责,但从这个信念中绝对产生不出爱的王国。要么,存在着多种生活、信仰与行为方式,但是由历史、人类学、文学、艺术、法律等等所提供的知识表明:文化与性格的差异性(它们使得人成为人)与相似性一样深刻,而且我们一点也没有受这种多样性伤害;关于这种多样性的知识打开人类理智(与灵魂)之窗,使人们更富智慧、谨慎与文明,而缺少这种多样性会培育非理性的偏见、仇恨与对异端及"他者"进行可怕的灭绝:如果两次大战加上希特勒的种族灭绝还没有给我们以足够的教训,我们将无可救药。

345

英国传统中最有价值的因素——或最有价值的因素之一,正是那种摆脱政治、种族与宗教狂热与偏执的相对的自由:与你不同情甚至根本不理解的人妥协,这是任何一个体面的社会必不可少的;没有任何一种东西比一个人或一个民族的那种永远正确的幸福感更具毁灭性,它使你没有良心不安地摧毁别人,因为你觉得你是在执行上帝(如西班牙宗教裁判所或阿亚图拉)、高等种族(如希特勒)或历史(如列宁一斯大林)的任务。惟一的治疗方法是理解在时空中的其他社会是如何生活的;过一种虽有所不同却完全是人性的,值得爱、尊敬或至少是好奇的生活,是可能的。耶稣、苏格拉底、波希米亚的约翰·胡斯、大化学家拉瓦锡、俄国的社会主义者与自由主义者(保守主义者也一样)、德国的犹太人,全都丧生于"绝对正确"的意识形态之手。直觉的确定性无法代替建立在观察、实验与自由讨论基础上且受到仔细检查的经验知识。极权者首先加以摧毁或使之缄默的人是拥有观念与心灵自由者。

二

造成可以避免的冲突的另一个根源是成见。部落先是仇恨那些使他们感到威胁的邻族,然后通过某种方式把邻族设想为邪恶、低下、荒谬或卑劣的,从而将他们的恐惧合理化。不过这些成见有时改变得很快。仅以十九世纪为例。在 1840 年,法国人被视为恃强凌弱、矫饰、不道德和穷兵黩武的,男人留有弯曲的小胡子,对女人有危险,好像要入侵英国以雪滑铁卢之耻;而德国人则喝啤酒,像滑稽的外省人,喜爱音乐,充满神秘的形而上学,无害但有点荒唐。但在 1871 年,德国长枪骑兵在可怕的俾斯麦——这个可怕的普鲁士军爷满脑子民族自豪感,等等——鼓动下横扫法国。法国成了可怜的、被征服的文明之乡,需要所有善良的人保护,以免它的艺术与文学被可怕的入侵者的铁蹄践踏。

被征服的农奴+在黑暗中培养起来的半宗教的斯拉夫神秘主义者(他们写作深刻的小说)+大群的游牧哥萨克对歌唱得很好的沙皇的忠诚=十九世纪的俄国人。在我们这个时代,所有这些都戏剧性地改变了:被征服的人民?是的;但还有技术、坦克、无神论唯物主义、讨伐资本主义等等。而英国人则是无情的帝国主义者,稀里糊涂地指手画脚,在这个世界上趾高气扬,然后是穷困的、自由主义的、需要联合的体面福利国家的受益人,等等。所有这些成见都被用来代替真实的知识(它从不是像这样概括出来的如此简单与永久的外国人的形象),并且是民族自我满足与蔑视其他民族的刺激物。它是民族主义的道具。 346

三

民族主义——十九世纪每个人都认为它正在衰退——在今天大概是最强大也最危险的力量。它常常是创伤的产物，这种创伤是一个民族在自尊或领土方面加之于另一个民族的。如果路易十四没有进攻并掠夺德国人，没有在以后若干年内羞辱他们（在政治、战争、艺术、哲学与科学各个领域，太阳王的国家为所有人制定法律），德国人在十九世纪早期用他们猛烈的民族主义反对拿破仑时，也许不会变得如此富有攻击性。同样，在十九世纪，如果俄国人没有被西方视为野蛮的大众，中国人没有在鸦片战争或更普遍的剥削中受羞辱，他们也许不会这么容易听信那种允许他们——借助谁也无法阻止的历史力量——在粉碎所有资本主义的不信者之后继承这个世界的学说。如果印度人没有被庇护，等等等等。光是贪婪或荣耀感不足以培育征服、民族奴役、帝国主义等等，这些东西还得通过某种核心观念来进行自我辩护：法国文化是惟一真正的文化；白人的责任；共产主义；成见（视别人低等或邪恶）。只有知识，细致的而不是简捷的知识，才能驱散它，即使不能驱散人类的攻击性或对非我族类（肤色、文化、宗教）的嫌恶；此外，历史、人类学、法律（特别是如果它们是"比较的"，而不是像它们通常那样只属于一个人自己的国家）

347 也可以提供帮助。

伯林及其批评者

伊安·哈里斯

收在《自由论》中的文章，主要是为了揭示以赛亚·伯林在二十世纪四十年代后期与五十年代早期所采取的一般立场。这种立场有三个方面。它把伯林的哲学观念运用于十八与十九世纪欧洲智识史研究中；它在二十世纪中期追溯这种历史的实践后果；它通过勾画一种自由主义的政治理论而对这些后果做出回应。

伯林的知识观表明，经验改变着概念构架。例如，因为政治理论表达着一个时代的经验，而经验是常新的，所以这些理论就不可能以自然科学的方式作进步式的累积。这里所暗示的区分采取两种并不陌生的形式：其一是在知识的类型之间做出区分，即在自然科学与社会科学之间做出区分。其二是在它们各自相关的主题之间作本体论的区分，即在两种观念之间做出区分，一种观念认为自然的事实是彼此调和且允许作决定论解释的，另一观念则认为人类生活的明显特征，包括价值，是彼此不调和的，且主要是自由选择的结果。

伯林以智识史的轨迹来补充这种新康德主义的观念。在他着手于二十世纪五十年代初、目前尚未发表的手稿《浪漫主义时

代的政治观念》[1] 中，我们可以发现这项工作最完整的形式。他349 把康德视为价值领域与自然事实之区分的发明者。在康德之前，人们认为人类属于事实领域，而事实是彼此调和的；认为所有价值，包括道德价值，从某种意义上说，都是自然的。这些假设在(法国)启蒙运动期间产生这样一种观点：人的行为是被决定的，是可以以我们考察物理自然相类似的方式加以观察的；为了与得到正确理解的自然相一致，它也是适于改进(modification)的对象。如果说卢梭把这些观点翻译成一种政治习语的话，那么康德通过对它们的拒绝，刺激了诸如浪漫主义与民族主义之类的运动。这些运动又反过来强调人决定其自身行为的能力，他的创新的能力，以及他的使价值多样化的能力。

正是这种解释，使得《启蒙的时代》[2]、《启蒙的三个批评者》[3]和《浪漫主义的根源》[4]成为富有启发的、重要的和丰富的作品。但是，在浪漫主义的遗产中，伯林发现了与"科学的"遗产中不相上下的困难：他不仅把迈斯特与法西斯主义的起源相联系，而且暗示，马克思主义的遗产要比他 1939 年在《马克思传》中所表明的更加模棱两可。虽然浪漫主义遗产强调自由，但是它也包含着这样一种人格化(personification)：将主体定位在群体上，使个体与少数派屈服于群体的意志；相比之下，虽然启蒙

---

① 这篇手稿的详细内容，请参见伯林：《自由及其背叛：人类自由的六个敌人》(London，2002：Chatto and Windus；Princeton，2002：Princeton University Press)，第 xii—xiii 页，第 xv 页。(以下引证仅注页码。)《自由及其背叛》是 1952 年系列广播稿《浪漫主义时代的政治观念》的再加工与有选择的扩充。特别参见伯林在此书中对康德的讨论，第 57—62 页。

② New York，1956：New American Library.

③ London，2000：Pimlico；Princeton，2000：Princeton University Press.

④ London，1999：Chatto and Windus；Princeton，1999：Princeton University Press.

的思想包含着决定论，但它也包含着宽容与理性。伯林的智识史研究表明，既需要澄清、批判这些传统，也需要表达它们。这与他的同时代人迈克尔·奥克肖特表现在《信仰的政治学与怀疑论的政治学》[5]以及《论人的行为》[6]中的一般程序没有什么不同。这两个人的不同(也表现在其他具体方面)在于，二十世纪四十至五十年代的伯林比《剑桥杂志》[7]之后的奥克肖特表现出更明显的实践关怀。

350

伯林的这种关怀，在1947年以后关于俄国的广播、讲座与作品中得到了部分的表达。这些作品指出，1917年以前的知识氛围，包含着许多并不直接导致苏维埃政权的因素(除了少数因素外)。[8] 伯林也讨论了取代极权主义的自由主义的可能性。与俄国研究相比，这也是一个更具共性的研究计划。哈耶克的《通往奴役之路》[9]、波普尔的《开放社会及其敌人》[10]、塔尔蒙的《极权民主的起源》[11] 以及萨拜因的《两种民主传统》[12]，都以不同的方式，指出或暗示必须存在个体不受社会与政治干预的领地，并构建了极权主义的谱系；与此同时，国家的内部功能不是

---

⑤ New Haven, 1996: Yale University Press.

⑥ Oxford, 1975: Clarendon Press.

⑦ 1948—1954年为奥克肖特所编。

⑧ 对伯林有关俄国的著作的评价，见A. 凯利:《通往彼岸》(*Toward Another Shore*, New Haven and London, 1998: Yale University Press)，导言与第1章，以及同一作者的《没有狂热的革命》('A Revolution Without Fanaticism')，载M. 里拉，R. 德沃金和R.B. 西尔弗斯编:《以赛亚·伯林的遗产》(*The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, 2001: New York Review Books), 3—30。

⑨ London, 1944: Routledge; Chicago, 1944: University of Chicago Press.

⑩ London, 1945: Routledge; Princeton, 1950: Princeton University Press.

⑪ London, 1952: Secker and Warburg; 美国版题为《极权主义民主的兴起》(*The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston, 1952: Beacon Press)。

⑫ 《哲学评论》(*Philosophical Review*)61 (1952), 451—474。

去安排社会模式，而是去提供一种与不同的生活与思想类型相一致的基本秩序结构，这样一种观念与各种相关的主题一起，表现在后来的许多著作中。不过，伯林的解释是以其自己的方式进行的。

伯林保存下来的最早的作品，是收在本书中的故事《目的证明手段合理》。虽然我们肯定无法在十二岁作者的心灵中解读出概念化的观点，但是这个片断也显示出伯林在成熟作品中表达的态度。这篇故事显示居于消极自由领域（"一个温暖舒适的小房子"）中的生活，是如何被伯林故事里的司令官乌里茨基野蛮的自大狂以及这种自大狂所隐含的对智识自足性的信念（更不用说他的极端卑鄙的人格了）所威胁并毁灭的。故事也是关于彼得·伊万诺夫如何向乌里茨基复仇的，这种复仇活动是为反对压迫的生活方式辩护的。伯林自己的"内在城堡"[13]发展出对351这种威胁的概念化的抗议。他开始全力关注平静、文明的生活，这与智识霸权者的武断要求对这种生活的干扰形成明显的对照。这种思考在许多场合中得到详尽的阐发，其中虽然不是最正式但肯定是最有激情的一个场合，是他在《关于偏见的笔记》（收入本书）中所表达的主张："对于折磨人类的核心问题，认为存在一种且惟一一种正确答案，这种信念……应该对血流成河的事实负责……从这种信念中绝对产生不出爱的王国。"[14]收在本书中的主要文章表明，伯林认清了概念性的入侵者，界定了这些入侵者不得冒险进入的公民领域，勾勒了一种关于现实与知识的观点——这种观点恰如其分地表明这些入侵者的主张是多么错误。

---

⑬ 见本书第 xxx 页，第 264 页，第 288 页。

⑭ 见本书第 345 页。

伯林收入《自由四论》中的最早的一篇文章是《二十世纪的政治观念》(1950)。文章考察了共产主义、法西斯主义与马克思主义的起源，剖析了人类生活趋向"一种且惟一一种方向"[15]这种信条，剖析了工具理性的普遍流行，也剖析了通过把人民作为科学的恰当对象而进行的"对怀疑的人为的制止"[16]。文章宁愿给多样性以更多的空间[17]，它非常简洁地指出人的目标实际上是多样的，而且"有时是不相容的"[18]。除了E.H.卡尔的未署名的重要文章[19]外，这篇文章几乎没有获得公开发表的评论。卡尔的文章暗示伯林的态度是怀旧性的，而非实践性的；但是伯林的这篇著作也引来了乔治·凯南与伯林之间的一次值得注意的通信。在信中可以确认一种对发展的需要，以及"康德式的道德"在其中的作用。[20] 伯林的信在本书中首次发表。

在重印《二十世纪的政治观念》时，伯林把它作为他的两个更重要讲演《历史的不可避免性》(1954)和《两种自由概念》(1958)的前言。

如果伯林要使他的喜好获得概念力量的话，他至少需要给自由选择以更大的空间。因此，《历史的不可避免性》在方法上更是哲学的而非历史的，它致力于这项任务，虽然是以否定的方式进行的。它把决定论与这种观点相联系："世界有一个方向且受规律支配"[21]，这些规律能被认识，能够为具体地根据群体而 352

---

⑮ 见本书第85页。
⑯ 见本书第88页。
⑰ 见本书第92页。
⑱ 见本书第93页。
⑲ 《新怀疑论》，载《泰晤士报文学副刊》，1950年6月9日，第357页。
⑳ 见本书第337页。
㉑ 见本书第114页。

非个体来理解人性(而不仅仅是自然)提供基础。它认为这种观点破坏个人责任的基础;认为决定论可能要求"我们的道德与心理学范畴"的根本改变[22];认为道德判断依旧可能。这篇讲演被牛津大学印刷成小册子[23],它激起了非常多的评论,其中包括皮特·盖尔在《与历史学家争论》[24]中很高的评价,以及E.H.卡尔在《历史是什么?》[25]中非常低的评价。在某些方面波普尔的《历史主义的贫困》[26]与《历史的不可避免性》是可以比较的。哲学方面的评论者包括J.A.帕斯摩尔的《历史、个体与不可避免性》[27]、恩斯特·纳杰尔的《历史中的决定论》[28]、阿玛蒂亚·森的《决定论与历史预测》[29] 以及莫顿·怀特的《历史知识的基础》[30]。这篇文章还激起了D.M.麦金农在《伦理学理论研究》[31]中对伯林所做的简短但非常有洞察力的评论。

克里斯托弗·道森在评论《历史的不可避免性》中说,伯林的"观点不过是那样一种想谋求所有好公民同情的观点"。他补充说,"他以这么一种任性的激情来攻击自由的敌人,……以至于他彻底扫除了科学、形而上学与神学,还站在易受攻击的地

㉒ 见本书第123页。

㉓ London,1954.

㉔ Groningen/ The Hague,1955:Wolters/Nijihoff; London, 1955; Batsford.

㉕ London/New York, 1961; Macmillan/St Martin's Press.

㉖ London 1957: Routledge; Boston, 1957; Beacon Press.

㉗ 《哲学评论》68 (1959), 93—102。

㉘ 《哲学与现象学研究》(*Philosophical and Phenomenological Research*) 20 (1959—1960), 291—317, 见 311—316; 参见他的《科学的结构》(London, 1961: Routledge; New York, 1961; Harcourt, Brace and World), 599—605。

㉙ 《探询》(*Enquiry*,Delhi) 2 (1959), 99—115, 见 113—114。

㉚ New York, 1965: Harper and Row, 365f.

㉛ London, 1957: A. And C. Black; New York, 1962: Collier, 207—217.

位。"[32] 不过伯林的确需要从两个方面迈出建设性的步伐。

一个方面是坚持消极的自由是自由选择的能力的补充，另一个方面是解释不管是形而上学还是得到恰当理解的价值，都不承认伯林所拒斥的观点。他对这些主张的经典陈述，是他的牛津大学齐切里社会与政治理论讲座教授就职演说《两种自由概念》。《两种自由概念》指出，虽然消极自由与积极自由"在逻辑上相距不远"[33]，但有时它们也会发展为两种非常不一致的方式。伯林描述了对积极概念的歪曲：从集体对外在自然的控制的原初形式发展到群体对个体的控制与矫正；他把这种歪曲与这样一种形而上学的观点相联系：社会与自然一样，形成一个封闭的和谐秩序，可以由理性来发现，并由政治权威指导人民向它迈进；他在讲演结束的时候简短地指出了一种相反的观点："并不是所有好的事物都是相容的，人类的理想更非如此"[34]，在这些善或理想之中进行选择是必要的，因此自由地进行选择也是必要的，是消极自由的条款可能促进的。

353

《两种自由概念》在发表后的那些年里引起非常多的评论，包括理查德·沃勒姆的既友好又批评的匿名评论[35]，以及诺尔·安南的称赞[36]。也有不同的反应，包括马歇尔·柯恩的《伯林与自由主义传统》[37]，文章发现《两种自由概念》"基本上是不清楚的"[38]，特别批评了其对积极自由概念的解读；戴维·斯皮茨的

[32] 《哈佛法学杂志》(*Harvard Law Journal*)70 (1957)，584—588，见 585。

[33] 见本书第 178 页。

[34] 见本书第 213 页。

[35] 《百年之后》，《泰晤士报文学副刊》，1959 年 2 月 20 日，89—90。

[36] 《对自由的误解》，《听者》(*Listener*)，1959 年 2 月 19 日，323—324。

[37] 《哲学季刊》(*Philosophical Quarterly*) 10 (1960)，216—227。

[38] 217。

《自由的性质与限度》[39]，指出伯林的“中心观点”[40]已经被多萝西·佛斯迪克的《什么是自由?》讨论过[41]；A.S.考夫曼的《伯林教授论“消极自由”》[42]则发现了其中的混乱。

更全面的评论是从阿兰·莱恩的《自由》[43]开始的，文章既讨论了伯林也讨论了他的批评者。这项工作被L.J.麦克法兰的《论“两种自由概念”》[44]继续，文章至今仍然是对伯林自由观的最具穿透力的一般评论。H.J.麦克考斯基的《自由理想批判》[45]怀疑伯林所讨论的大多数东西，不管是消极自由还是积极自由，是不是能被合适地称作自由。不过小杰拉德·C.麦克考伦的著名文章《消极自由与积极自由》[46]并没有透彻地理解积极自由，麦克考伦还写过《伯林论价值、理想与“目的”的相容性》[47]。关于这些，请分别参见汤姆·鲍德温的《麦克考伦与两种自由概念》[48]、G.A.柯恩的《价值与牺牲札记》[49]。“伯林对自由的区分”在C.B.麦克斐逊的《民主理论：修正论》[50]中受到质疑。伯纳德·克里克在《作为政治的自由》[51]中提出了另一种观点。G.W.史密

354

[39] 《异议》(Dissent) 8 No. 1 (1961冬)，78—85，见79—82。

[40] 79。

[41] London and New York, 1939: Harper.

[42] 《心灵》(*Mind*) 71 (1962), 241—243。

[43] 《哲学》(*Philosophy*) 40 (1965), 93—112。

[44] 《政治研究》(*Political Studies*) 14 (1966), 293—305。

[45] 《心灵》74 (1965), 483—508。

[46] 《哲学评论》76 (1967), 312—334；后来结集。

[47] 《伦理学》(*Ethics*) 77 (1966—1967), 139—145。

[48] 《比率》(*Ratio*) 26 (1984), 125—142。

[49] 《伦理学》79 (1968—1969), 159—162。

[50] Oxford, 1973: Clarendon Press, 第5章。也见其《经济正义的兴衰》(Oxford, 1985: Oxford University Press), 92—100。

[51] Shffield, 1966: University of Sheffield；重印于克里克《政治理论与实践》(*Political Theory and Practice*, London, [1972]: Allen Lane)。

斯在《奴隶制、满足与社会自由》[52]中反驳伯林的真正自足的奴隶拥有社会自由的观点。汉斯·布洛克兰在《以赛亚·伯林论积极与消极自由》[53]中对此问题也作了讨论。特别重要的文章是查尔斯·泰勒的文章《消极自由何错之有?》[54],载阿兰·莱恩编的《自由的观念》中,它提出了一种非常不同的对积极自由的解释。克里斯托弗·迈高尼在《一种自由概念》[55]中尖锐批评了伯林与泰勒的观点。罗纳德·德沃金以一种独特的方式试图发展伯林的《两种自由概念》,他的文章发表在阿维夏和埃德纳·玛加利特编的《伯林贺寿文集》[56]中。于迪斯·沙克拉尔的《积极自由、消极自由与美国》[57]有力地发展了这样一种观点:消极与积极自由至少在一个国家,即美国,是相互支撑的。《两种自由概念》在 355 关于政治自由的广泛讨论中经常被提及,如卡尔·J. 弗里德里克的《权利、自由权与自由:再估价》[58]、希勒尔·斯坦纳的《权利论》[59]。

对包含在《两种自由概念》中的智识史研究的批评,有戴维·

---

[52] 《哲学季刊》27 (1977), 236—248。

[53] 见《西方社会的自由与文化》(*Freedom and Culture in Western Society*, London and New York, 1997: Routledge),第2章。

[54] Oxford, 1979: Clarendon Press, 175—193; 重印于泰勒,《哲学与人的科学》(*Philosophy and the Human Science: Philosophical Papers*, Cambridge University Press), 第2卷, 211—229。

[55] 《政治研究》35 (1987), 611—622。

[56] London, 1991: Hogarth Press; Chicago, 1991: University of Chicago Press.

[57] 首次法文发表于1980年。英译:S.霍夫曼,载沙克拉尔,《思考美国的政治思想》(*Redeeming American Political Thought*), S.霍夫曼与D.F.汤普森编(Chicago and London, 1998: University of Chicago Press), 110—126。

[58] 《美国政治科学评论》(*American Political Science Review*) 57 No. 4 (1963), 841—854。

[59] Oxford and Cambridge, Mass., 1994: Blackwell.

尼科尔斯的《积极自由：1880—1914年》[60]；对《两种自由概念》中的例证的明显带有怀疑的讨论，见安东尼·阿布拉斯特的《视野与修正：对以赛亚·伯林〈自由四论〉文本的一个注释》[61]；批评它对格林的解释的，见阿维塔·西蒙尼的《论强迫个体自由：T.H.格林关于积极自由的自由主义理论》[62]；批评它对斯宾诺莎的解释的，见戴维·威斯特的《斯宾诺莎论积极自由》[63]，伯林对他的回应，见《答戴维·威斯特》[64]。政治思想史是否可以借助消极—积极自由的区分来作适当的理解，可以参见Z.A.布热津斯基与约翰·格雷编的《政治哲学中的自由概念》[65]。关于《两种自由概念》写作所处的思想阶段，诺埃尔·奥苏利文在《自由的视野：对极权主义的回应》中作了思考，文章载海沃德、巴里与布朗合编的《二十世纪英国的政治研究》，这是一本整个内容都与伯林的生活有关的书。[66]

伯林的多元主义有可能涉及相对主义的问题，没有逃脱利奥·施特劳斯的警觉。他的文章《相对主义》发表于赫穆尔特·肖克与詹姆斯·W.威金斯编《相对主义与人的研究》[67]。对这个主 356 题的其他重要研究有：阿诺尔多·莫米利亚诺《论先驱者的踪迹》[68]、希拉里·普特南《实用主义与相对主义：普遍价值与传统

[60] 《美国政治科学评论》56 No. 1 (1962), 114—128，见114页注8。

[61] 《政治研究》19 (1971), 81—86。

[62] 同上, 29 (1991), 303—320。

[63] 同上, 41 (1993), 284—296。

[64] 同上, 297—298。

[65] London 1984: Athlone Press; New York, 1984: St Martin's Press.

[66] Oxford 1999: Clarendon Press/The British Academy.

[67] Princeton, 1961: Van Nostrand, 137—157. 重印于他的《古典政治理性主义的诞生》(*The Birth of Classical Political Rationalism*)，T.L.潘格编(Chicago and London, 1989: University of Chicago Press)。

[68] 《纽约书评》，1976年11月11日，33—38。

生活方式》[69]，以及斯蒂芬·卢克斯《伯林的两难》[70]。伯林对这个问题的思考见《十八世纪欧洲思想中公开的相对主义》(1980)和《理想的追求》(1988)，均重印于《扭曲的人性之材》[71]。

《两种自由概念》的文体力量，它的涉及面之广，它在消极与积极自由之间所作的区分之尖锐，使它在教学上具有不可抵抗的魅力，不管是作为参考书目(如钱德然·库库塔斯的《自由》，载罗伯特·E.戈丁与菲利普·佩蒂特合编的《当代政治哲学指南》[72])、作为教材(如蒂姆·格雷的《自由》[73]、雷蒙·普朗特的《现代政治思想》[74]以及彼得·拉斯曼和斯蒂夫·巴克勒的《二十世纪政治思想家》[75])，还是作为用于其他目的的讨论(如菲利普·佩蒂特的《共和主义》[76])。这篇演讲不断地被全部或部分重印，例如戈丁与佩蒂特合编的《当代政治哲学选读》[77]、戴维·米勒编的《自由》[78]、迈克尔·桑德尔编的《自由主义及其批评者》[79]以及安东尼·昆顿编的《政治哲学》[80]。伯林自己也惠送自己的《两种自由概念》的摘要，即《自由》(1995)，重印在这里。伊安·哈里斯的

---

[69] 见他的《词语与生活》(*Words and Life*, Cambridge Mass., and London, 1995: Harvard University Press), 182—197，见192—193。

[70] 《泰晤士报文学副刊》，1998年3月27日，8—10。

[71] London 1990: John Murray; New York, 1991: Knopf.

[72] Oxford and Cambridge, Mass., 1993: Blackwell, 534—547, at 534—538.

[73] Basingstoke, 1990: Macmillian; Atantic Highlands, NJ, 1991: Humanity Press International, chapter 1.

[74] Oxford 1991: Blackwell, 235—238, 247—248.

[75] London, 1999: Routledge，第5章。

[76] Oxford, 1997: Clarendon Press, 17—18, 21—22, 27.

[77] Oxford, and Cambridge, Mass., 1997: Blackwell.

[78] Oxford, 1991: Oxford University Press (及其他相关文章)。

[79] Oxford, 1984: Blackwell; New York, 1984: New York University Press.

[80] Oxford, 1967: Oxford University Press.

《以赛亚·伯林:〈两种自由概念〉》[61] 试图澄清伯林的本意。

伯林对消极与积极自由的解读被人们以不同的方式运用。357 例如,桑德拉·法加尼斯的《自由:对妇女运动的两种视角》[62]、帕塔·达斯古珀塔的《对福利与贫困的探询》[63]、德沃金的《自由的法》[64]以及罗伯特·格兰特的《道德、社会政策与伯林的两种概念》[65]。

《两种自由概念》结尾部分对价值冲突的简短讨论,把牛津大学自己创造的道德哲学运用于政治学,这种道德哲学是少数几个罗斯与艾耶尔一致认可的观点之一。[66] 在政治哲学中,它也受到那些在权利与善之间做出区分的人的欢迎,罗尔斯对伯林这个观点就如同对消极与积极自由的观点一样表示赞同。[67] 对价值多元的进一步讨论,有托马斯·纳格尔《价值的碎片》(见

---

[61] 见 M.福西斯与 M.肯斯-索珀编,《政治学经典:从格林到德沃金》(*The Political Classics: Green to Dworkin*, Oxford, 1996: Oxford University Press), 121—142。

[62] 《伦理学》88 (1977—1978),67—73。

[63] Oxford and New York, 1993L Clarendon Press, 第 2 章,第 5 节。

[64] Cambridge, Mass., 1996: Harvard University Press; Oxford, 1996: Oxford University Press, 214—217.

[65] 见 A. 马克编,《自由与多元主义》(*Liberty and Pluralism*) [《社会研究》,66 No. 4 (1999)], 1217—1244。

[66] 早期的例子,见 J.F.斯蒂芬,《自由,平等,友爱》(*Liberty, Equality, Fraternity*,1873, 1874),S.D.沃纳编(Indianapolis, 1993: Liberty Press), 93ff., 118, 169,172,174,180,206,225 等等。也见 F.布伦塔诺,《我们关于对错的知识的来源》(*the Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*,1889),O.克劳斯与 R.M.奇肖勒姆编,R.M.奇肖勒姆与 E.H.希尼温德译(London, 1969: Routledge; New York, 1969: Humanities Press), para. 32。

[67] 见其近著《政治自由主义》(New York, 1993: Columbia University Press), 57,197, 198n, 299n, 303n, 332;及《作为公平的正义》(Cambridge, Mass., 2001: Harvard University Press), 177 页注 61。

其著《致命问题》)[88]、伯纳德·威廉斯《价值的冲突》[89]、查尔斯·泰勒《善的多样性》[90]、迈克尔·沃尔泽《正义诸领域》[91]、约瑟夫·拉茨《自由的道德》[92]、迈克尔·斯托克《多元与冲突的价值》[93]、斯蒂芬·卢克斯《道德冲突与政治学》[94] 关于这个主题的有用选集 358 有克里斯托弗·W. 戈万斯编的《道德困境》[95]。这种观点以及同类观点，自然吸引了功利主义者的批评，参见詹姆斯·格里芬的《福利》[96]。对这个问题的完整讨论，见鲁丝·张编的《不可公度性、不相容性与实践理性》[97]. 这本书是伯林的纪念集，其第二部分《以赛亚·伯林的遗产》[98] 包括德沃金、威廉斯、纳格尔、泰勒等人对他的讨论。对伯林命题的更广泛的哲学思考，见伯纳德·威廉斯为伯林《概念与范畴》写的序[99]，以及理查德·沃勒姆的《共同人性的观念》[100]。

价值多元论，部分是因为伯林的解释，在晚近引起了许多讨

---

[88] Cambridge and New York, 1979: Cambridge University Press.

[89] 见《自由的观念》(*The Idea of Freedom*), 221—232;亦见他的《道德幸运》(*Moral Luck*, Cambridge and New York, 1981: Cambridge *University Press*)。

[90] 见 A. 森与 B. 威廉斯编,《功利主义及其外》(*Utilitarianism and Beyond*, Cambridge and New York, 1982: Cambridge University Press);亦见他的《哲学文集》(*Philosophical Papers*),第 2 卷,230—247.

[91] New York 1983: Basic Books; Oxford 1983: Martin Robertson

[92] Oxford and New York, 1986: Clarendon Press.

[93] Oxford and New York, 1990: Clarendon Press.

[94] Oxford, 1991: Clarendon Press,特别是第一部分。

[95] New York, 1987: Oxford University Press.

[96] Oxford and New York, 1986: Clarendon Press,第 5 章。

[97] Cambridge Mass., and London, 1997: Harvard University Press.

[98] 见本书 355 页注㊺。

[99] London, 1978: Hogarth Press; New York, 1979: Viking, xi—xviii:

[100] 见《以赛亚·伯林贺寿文集》, 67—79。

论。罗杰·豪泽尔的《伯林与自由主义多元论的出现》[101] 是最早的讨论之一。埃里克·马克在《以赛亚·伯林与对自由主义多元主义的寻求》[102] 和《多样性的限度：新的反启蒙与以赛亚·伯林的自由主义多元主义》[103] 中，对伯林多元论观点的含义进行了探索性的考察。乔治·克劳德质疑了“多元主义与自由主义”的关系[104]，这引来了伯林与伯纳德·威廉斯的回应：《多元主义与自由主义：一个回应》[105]，克劳德做了进一步的评论[106]。克劳德对其观点的重要修正，见他的《自由主义与价值多元主义》[107]。

切断自由主义与多元主义之联系的企图主要出自约翰·格雷的富有活力的推动。在他的《以赛亚·伯林》[108]中，格雷提出了一种完全是迂回曲折的观点，这种观点在其早一些的著作《论消极自由与积极自由》[109] 以及《伯林的竞争的自由主义》[110] 中有所暗示。他在其《多元主义者与自由主义者的分野》[111] 和《自由主

359

---

[101] 见 P. 马南等，《欧洲自由》(*European Liberty*, The Hague, 1983: Nijhoff), 49—81。

[102] 《公共事务季刊》(*Public Affairs Quarterly*)7 No. 3 (1993), 215—230。

[103] 见 H. 迪克曼编，《危机中的学院》(*The Imperiled Academy*, New Brunswick, 1993: Transaction Books), 97—126。

[104] 《政治研究》42 (1994), 293—305。

[105] 同上，306—309。

[106] 同上，44 (1996), 649—651。

[107] London and New York, 2002: Continuum.

[108] London, 1995: HarperCollins; Princeton, 1996: Princeton University Press.

[109] 《政治研究》28 (1980), 重印于他的《自由主义》(*Liberalisms*, London and New York: Routledge), 第 4 章。

[110] 见他的《后自由主义》(*Post-Liberalism*, London and New York, 1993: Routledge), 64—69。

[111] 《国际哲学研究杂志》(*International Journal of Philosophical Studies*) 6 (1998), 17—36; 也见 M.巴格拉米安与 A.英格拉姆编，《多元主义：多样性的哲学与政治学》(*Pluralism: the Philosophy and Politics of Diversity*, London and New Yo

义的两张面孔》[112]中，进一步发展了自己的观点。迈克尔·沃尔泽在《自由主义是否有限度》[113]中评论了格雷对伯林的解释，汉斯·布洛克兰在《伯林论多元主义与自由主义：一个辩护》[114]中，对此作了进一步的考察。格雷的观点刺激了艾米·古特曼《对无理想的追求中的自由与多元主义》[115]以及乔纳森·里利的《扭曲之材与自由主义文化》[116]对这个主题的进一步讨论。

斯蒂芬·卢克斯在《单一与多元：论伯林独特的自由主义》[117]与《不时髦的狐狸》[118]中，为伯林式的政治研究方法作了坚定的辩护。最近十年中讨论多元主义的文献呈现非常快速的增长——例如，就像我们已经知道的，《社会研究》有一期《自由与多元主义》专号[119]——在此无法详加讨论，但是需要提到的两篇是查尔斯·拉摩尔在《多元主义与合理的歧见》[120]中对自由主义与多元主义关系的研究，以及乔治·凯特布在《文化能否被评判？

-rk, 2000: Routledge)，第4章。

⑫ Cambridge, 2000: Polity; New York, 2000: New Press.

⑬ 《纽约书评》，1995年10月19日，28—31。

⑭ 《欧洲的遗产》(*The European Legacy*)4 No. 4 (1999), 1—23。

⑮ 《自由与多元主义》，1039—1062。

⑯ 见《多元主义》(*Pluralism*)，120—155。

⑰ 《社会研究》(*Social Research*)61 (1994), 698—718。

⑱ 见《以赛亚·伯林的遗产》(*The Legacy of Isaiah Berlin*), 43—57。

⑲ A.马克编，《自由与多元主义》[《社会研究》66 No. 4 (1999)], 1217—1244。

⑳ 《社会哲学与实践》(*Social Philosophy and Practice*) 11 No. 1 (1994), 61—79。

对以赛亚·伯林著作中文化多元主义的两个辩护》[11] 中所提出的疑问。

伯林在《两种自由概念》中对民族主义或类似问题的讨论，与对于积极自由的其他表现的讨论相比，较少批判性，这也是较为令人困惑的。伯林自己对犹太复国主义的热忱在实际中有所表达(参见迈克尔·伊格纳季耶夫的《伯林传》[12])，也在许多文章中以书面形式出现，包括《犹太奴隶制与解放》(1951)，重印于他的遗作集《观念的力量》[13]。对他这方面的观点的考察，有斯图尔特·汉普希尔的《民族主义》[14]、乔安·科克斯的《个体性、民族性与犹太人问题》[15]、阿维沙伊·玛加利特的《扭曲的人性之材》、理查德·沃勒姆的《伯林与犹太复国主义》，以及迈克尔·沃尔泽的《自由主义、民族主义与改革》。[16] 伯林的观点有时候也得到更为广泛的讨论，如戴维·米勒的《论民族性》[17]。

《两种自由概念》在伯林的反对极权主义的概念之墙上至少留下一个重要的缺口。如果自由意味着知识与理性的运用，那么，消极自由与积极自由的概念区分就应该不像他在 1958 年坚持的那样极端。相应地，《自由立于希望与恐惧》(1964)指出，知识并不总是产生解放性的后果。这篇亚里士多德学会的主席致词在本卷中作为齐切里就职演说的补充，非常恰当。

---

⑪ 《自由与多元主义》，1009—1038。

⑫ London, 1998: Chatto and Windus; New York, 1998: Metropolitan，特别是第 9 章。

⑬ London, 2000: Chatto and Windus; Princeton, 2000: Princeton University Press.

⑭ 见《以赛亚·伯林贺寿文集》，127—134。

⑮ 《自由与多元主义》，1191—1216。

⑯ 全都发表在《以赛亚·伯林的遗产》第三部分。

⑰ Oxford and New York, 1995: Clarendon Press, 7—8.

知识与自由观之间的紧张，在《穆勒与生活的目的》中得以显示。这篇讲演指出青年穆勒的思想体现出两种非常不同的观念线索。第一个是源于边沁与启蒙运动的，高扬理性但同时又坚持决定论，把人作为自然的一部分；[128] 但另一方面，穆勒自己的开放式心态又使他认识到这不符合经验事实，进而使他梳理另外一条思想线索，这条线索突出自由选择与在社会中实现消极自由的重要性。这种解释，加上对功利主义传统的牛津式不信任的表达，勾勒了心地善良而又困惑的穆勒的形象。虽然正如伯林所说，这篇讲演几乎没有吸引什么注意，但它与关于穆勒的另一种观念形成对比。在《自由四论》中，附加在这篇文章末尾的注释不点名地批评了毛里斯·考林《穆勒与自由主义》[129]以及雪莱·罗宾·莱特文的《对确定性的寻求》[130]。这些著作对穆勒的能力作了很高的评价，而对他的意图只作了一般化的叙述。虽然就后一方面而言，他们从没有赢得一般认可，但就前一方面而言，他们预示了讨论穆勒的文献在方向上的一种变化(可能他们也并不想如此)。这包括阿兰·莱恩的《J.S.穆勒的哲学》[131]、约翰·格雷的《穆勒论自由》[132]、丹尼斯·汤普森的《约翰·斯图亚特·穆勒与代议制政府》[133]、威廉·汤普森的《穆勒》[134]、安·P.罗伯

---

[128] 伯林对这种功利主义的反驳，见《自由及其背叛》之"爱尔维修"部分。

[129] Cambridge, 1963, 1990: Cambridge University Press.

[130] Cambridge, 1965: Cambridge University Press; repr. Indianapolis, 1998: Liberty Press.

[131] London, 1970,1987: Macmillian; repr. Atlantic Highlands, NJ, 1990: Humanities Press International.

[132] London, 1983: Basingstoke, 1995: Routledge.

[133] Princeton, 1983: Princeton University Press.

[134] Oxford and New York, 1985: Oxford University Press.

森、J.M.罗伯森与布鲁斯·L.金泽尔合著的《议会内外的道德家》[135]，以及《政治科学评论》专号[136]上对穆勒的讨论。这里特别相关的文章是理查德·沃勒姆的《约翰·斯图亚特·穆勒与以赛亚·伯林》[137]，文章暗示，确切的解释之下，穆勒与伯林的一致性与接近性比伯林承认的要多。理查德·贝拉米将伯林、穆勒与格林放在一起讨论，见其《T.H.格林、J.S.穆勒与I.伯林论自由主义与自由的性质》一文。[138]

1959年以后，伯林把他的学术精力部分用于智识史工作，这方面，他公开发表的文章只具轮廓，而未发表的讲演则讨论得更为充分。发表在本书、写作于1962年的《希腊个人主义的兴起》，把公元前四世纪、文艺复兴与浪漫主义视为他的历史解释三个主要阶段，而伯林的许多文章与讲演，对后两个阶段作了充分的论述，特别是收于《反潮流》[139]中的《马基雅维利的原创性》一文以及《浪漫主义的根源》一书。 362

伯林的智识史研究在汉斯·阿斯勒夫的《维科与伯林》[140]中受到了研究性考察，弗尔班克《论多元主义》[141]对之进行了批评性论述，格雷梅·加拉德《以赛亚·伯林的反启蒙的自由主义》[142]则将其与伯林的自由主义联系起来。它最近在马克·里拉的《狼

---

[135] Toronto and London, 1992: University of Toronto Press.

[136] 24 (1995)。

[137] 见《自由的观念》，153—169。

[138] 见H.格罗斯与R.哈里斯编，《法理学：剑桥文集》(*Jurisp rudence: Cambridge Essays*, Oxford and New York, 1992:Clarendon Press)，257—285。

[139] London, 1979: Hogarth Press; New York, 1980: Viking.

[140] 《伦敦书评》，1981年11月5—18日，6—7。(伯林的回应，载同期7—8页，以及《来信》，同刊1982年6月3—16日，第5页。)

[141] 《拉里坦》(*Raritan*) 17 (1997)，83—95。

[142] 《政治意识形态杂志》(*Journal of Political Ideologies*) 2 (1997)，281—296。

与羊》[143] 中受到毫不留情的批评。伯林有关赫尔德的观点得到查尔斯·泰勒的发展，见其文章《赫尔德的重要性》[144]。汉斯·阿斯勒夫在《赫尔德的笛卡尔式〈语言的起源〉对孔狄亚克的表现主义〈语言论〉》[145]中考虑了伯林的观点，这种考虑在他的《语言学史中的事实、虚构与意见：十七至十八世纪的语言与思想》一文[146]中被放到更大的背景中。与伯林的关注相关的一个主题在拉里·西登托普的《两种自由传统》[147]中得到叙述。对伯林在现时代的意义的估价，见乔尼·斯坦贝格的《伯林的现代性的负担》[148]和伊拉·卡曾尼尔森的《以赛亚·伯林的现代性》[149]，而当代思想的一些倾向在雷蒙·塔利斯的《希望的敌人》[150]中得到回顾。

对伯林思想的广泛讨论包括的罗伯特·A.科契斯《以赛亚·伯林政治哲学的批判性评价》[151]、克劳德·J.伽利玻的《以赛亚·伯林的自由主义》[152]以及约翰·格雷有魄力的《以赛亚·伯林》，而在伊格纳季耶夫的《伯林传》中，也有不少对伯林著作的评论。角度不同的更加简短的概要性观点，见佩里·安德森《民族文化

---

[143] 见《以赛亚·伯林的遗产》，31—42。

[144] 见《以赛亚·伯林贺寿文集》，40—63；重印在查尔斯·泰勒，《哲学论证》，第5章(Cambridge, Mass., and London, 1995: Harvard University Press)。

[145] 见D.加姆巴拉拉、S.詹西尼和A.潘尼西编，《语言哲学与科学语言》(Munster, 1996: Nodus)，165—179。

[146] 见L.麦克奈尔等编，《语言学理论与资料分会论文集》(*Papers from the Parasession on Theory and Data in Linguistics*, Chicago, 1996: Chicago Linguistic Society)，1—11。

[147] 见《自由的观念》，153—174。

[148] 《欧洲观念史》(*History of European Ideas*) 22 (1996)，369—383。

[149] 见《自由主义与多元主义》，1079—1101。

[150] London, 1997: Macmillian; New York, 1997: St Martin's Press.

[151] Lewiston and Lampeter, 1989: Mellen Press.

[152] Oxford and New York, 1994: Clarendon Press.

的构成》[153] 和《以赛亚·伯林的多元主义》[154]、阿兰·莱恩《迷人的沙龙:以赛亚·伯林与众不同的天赋》[155] 和《以赛亚·伯林:政治理论与自由主义文化》[156]、比库·帕雷克《当代政治思想家》[157]、诺埃尔·安南《我们的时代》[158]和《先生们》[159]、迈克尔·坦纳《以赛亚:异见之声》[160]、伯纳德·威廉斯《以赛亚·伯林(1909—1997)》[161]、斯特凡·科里尼《自由的心灵:以赛亚·伯林》[162]、迈克尔·莱斯诺夫《二十世纪政治哲学家》[163]、迈克尔·凯尼《以赛亚·伯林对现代政治理论的贡献》[164],以及毛里斯·考林《现代英国的宗教与公共学说》[165]。

---

[153] 《新左派评论》(*New Left Review*) No. 50 (1968年7—8月), 3—57, 特别是25—28。

[154] 见他的《投入之地》(*A Zone of Engagement*, London and New York, 1992: Verso), 230—250。

[155] 《遭遇》(*Encounter*) 43 No. 4 (1974年10月), 67—72。

[156] 《政治科学年度评论》(*Annual Review of Political Science*) 2 (1999), 345—362。

[157] Oxford, 1982: Martin Robertson; Baltimore, Md, 1982: Johns Hopkins University Press,第2章。

[158] London, 1990: Weidenfeld and Nicolson; New York, 1990: Random House, esp. 274—279.

[159] London, 1999: HarperCollins; Chicago, 1999: University of Chicago Press, 209—232.

[160] 《观察家》(*Spectator*),1997年11月15日, 16—17。

[161] E.克雷格编,《鲁特里奇哲学百科》(*Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York, 1998: Routledge),第1卷, 750—753。

[162] 见他的《英国的过去》(*English Pasts*, Oxford and New York, 1999: Oxford University Press), 195—209。

[163] Oxford and Malden, Mass., 1999: Blackwell,第8章。

[164] 《政治研究》48 (2000), 1026—1039。

[165] Cambridge and New York, 1980—2001: Cambridge University Press, 第3卷, 646—650。

这篇书目提要只评论了关于伯林的文献的一小部分。所有伯林研究者都感谢的、由亨利·哈代编辑的伯林著作的全部目录，刊在《反潮流》[166]一书中。作品清单也可以在定期更新的"以赛亚·伯林作品托管会"的网站上找到，其中也包括全部的二手文献。亨利·哈代自己关于伯林的著作包括《编者的话》[167]。 364

[166] 这个清单在该书的最近一次印刷时得到更新(Princeton, 2001: Princeton University Press)。

[167] 《澳大利亚金融评论》(*Australian Financial Review*),2000年6月30日, 4—5; 网上也可获得。

附　　记

“材料是无底洞。”在这篇文章写作之后，有关伯林及其主题的值得注意的成果不断出现。亚当·斯威夫特思考了积极自由，拆开交织在《两种自由概念》中的若干条线索，发现这些线索有一些比伯林所说的更需要研究。[168] 昆廷·斯金纳在“不列颠学会以赛亚·伯林讲座”就职演说中探讨了《第三种自由概念》[169]，乔纳森·里利正在写一部《多元的自由主义：伯林、罗尔斯与穆勒》，通过“阐释伯林的自由主义”[170]，修订了《扭曲之材与自由主义文化》，并回应了乔治·凯特布在《在自由主义限度内捍卫文化多元主义》[171] 中提出的问题。

---

[168] 《政治哲学：政治家与研究者入门指南》(*Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*, Oxford etc., 2001: Polity and Blackwell)，第2部分，《自由》。

[169] 《不列颠学会公报》(即出)；节略版见《伦敦书评》，2002年4月，16—18。

[170] 《解释伯林的自由主义》，《美国科学评论》95 (2002)，283—295。

[171] 《政治理论》(*Political Theory*) 30 No. 1 (2002年2月)，即出。

索　　引

（条目后的页码为原书页码，见本书边码。）

Aarleff, Hans　阿斯勒夫，363

Abramsky, Chimen　阿布拉姆斯基，69n

activity　行动：与自由，34—35

Acton, John Emerich Edward Dalberg, 1st Baron　阿克顿勋爵，23—24，33，151，214，249

Aeschylus　埃斯库罗斯，310

Africa　非洲：社会抗议，64n

Against the Current　《反潮流》（伯林），xxvii，362，364

Age of the Enlightenment, The　《启蒙的时代》（伯林），350

Agnelli Prize　阿涅利奖，xxvi

Alcibiades　亚西比德，296

Alcidamas　阿尔基达马，298

Alembert, Jean de Rond d'　达朗贝，109

Alexander the Great (of Marcedon)　亚历山大大帝（马其顿）115，144，309—310，312，314

Ambrose, St　圣安布罗斯，182n

anarchistic nihilism　无政府主义的虚无主义，88

Anarchists　无政府主义者，195

Anderson, Perry　安德森，363—364

animism　物活论，19，158

Annan, Noel　安南，354，364

Anthropomorphism　拟人论，19

Antigone　安提戈涅，298

Antigonus Gonatas　安提戈诺斯二世，309

Antiochus Epiphanes　安条克四世，318

Antiphon　安提丰，33，298—299，313，320—321

Antisthens　安提西尼，312—313

Aquinas, St Thomas　阿奎那，135n，261，287

Arblaster, Anthony　阿布拉斯特，356

Archelaus　阿凯劳斯，298

Aripstippus　阿里斯提普，312—313

Aristophanes　阿里斯托芬，298，

319
Aristotelian Society 亚里士多德学会:伯林的主席致辞,xix
Aristotle 亚里士多德:与决定论,16;与公民自由,33;离开雅典,49;论自我满足的障碍,253;论知识作为解放,257;论因果性与责任,260;道德与政治观念,287,289,291,297,299,302—303,309,311—312,315,317—321;论社会生活,294—295;赞美沉思的生活,295;论普里阿摩斯国王,307;与斯多噶学说,310;逃离雅典,311
Armstrong, Hamilton Fish 阿姆斯特朗,35n
Asia 亚洲:社会抗议,64n
Assassins 暗杀者,88
Associated Television company 联合电视公司,xxvi
Athenodorus 安塞诺多罗斯,316
Athens 雅典,294,300—320,308,311,319;也见 Greece (ancient) 希腊(古)
Attila the Hun 阿提拉,115
Augustine, St 圣奥古斯丁,287
authority 权威:与自由,35—37,39,194—195,206;与服从,75,198,284;与歧见,88—89,90,92;的领域,206,209—212;在古代世界,283—284;也见"主权"
autonomy 自律,185,277
Ayer, Alfred Jules 艾耶尔,116n,131,261,358
Aztecs 阿兹特克人,102

Babeuf, François Noel ("Gracchus") 巴贝夫,71
Bacon, Francis 培根,111—112,259
Baghramian, Maria, and Attracta Ingram 巴格拉米安与英格拉姆,360n
Bain, Alexander 贝恩,223n
Bakunin, Mikhail Aleksandrovich 巴枯宁,113,251n
Baldwin, Tom 鲍德温,355
Barker, Ernest 巴克,33,321
Barres, Maurice 巴雷斯,130
Baudelaire, Charles-Pierre 波德莱尔,66
Beaver, Harold 贝福,xiv—xv
behaviorism 行为主义,95,124,278
Belinsky, Vissarion Grigorievich 别林斯基,172

Bellamy, Richard Parul 贝拉米, 362
Belloc, Hilaire 贝洛克, 118, 138
Bentham, Jeremy 边沁:论法律作为对自由的侵害, 41n, 170n, 195; 论社会发展, 62; 论对人被激情奴役之利用, 184; 论作恶的自由, 194n; 论个人利益, 217n; 与穆勒, 220—222, 227, 234, 238—239, 244, 250; 论幸福, 222—223, 225n, 226; 功利主义, 224; 穆勒论, 225; 影响与声誉, 321, 338; 与道德的善, 340; 论理性与决定论, 361
Berenson, Bernard 伯伦逊, 94
Bergson, Henri: anti-rationalism 柏格森:反理性主义, 67, 74
Bevan, Edwyn Robert 贝文, 316
Bismarck, Prince Otto von 俾斯麦, 159
blame *see* praise and blame 谴责, 见"褒贬"
Blanc, Louis 布朗, 228n
Blanqui, Louis Auguste 布朗基, 71
Blok, Alexander 勃洛克, xxi & n
Blokland, Hans 布洛克兰, 355, 360
Bodin, Jean 博丹, 289
Bonald, Louis Gabriel Ambroise, vicomte de 博纳尔, 63
Booth, John Wilkes 布思, 13
Bosanquet, Bernard 鲍桑葵, 196
Bossuet, Jaques Benige 波舒哀, 10, 101, 156
bourgeoisie: achievements 中产阶级:成就, 81
Bowra, Maurice 鲍拉, xxiii
Bowring, John 波林, 223n
Boy's Herald, the《男童信使报》, xxviiin
Bradley, Francis Hubert 布拉德雷, 196, 271
Brandeis, Louis 布兰代斯, 164n
Brather, Hans-Stephan 布拉特, 230n
Brentano, Franz 布伦塔诺, 358n
Brinton, Crane 布林顿, 194n
Brown, John 布朗, xiii—xv
Büchner, Georg 毕希纳, 67, 96
Buckle, Henry Thomas 巴克尔, 77, 234, 247, 289
Buckroyd, Carol 巴克劳伊, xxiv
Burckhardt, Jacob 布克哈特, 20n, 64, 227, 242
Burke, Edmund 柏克:论混合社会, 130, 203, 206n, 241; 论个

人权利与利益，173，217n；论约束，194；论妥协，215；与穆勒，244；论政治结构，289；声誉，321
Burnham, James　伯纳姆，344
Butler, Joseph　巴特勒，102n
Butler, Samuel: *Erewhon*　巴特勒：《埃瑞洪》，15
Butterfield, Herbert　巴特菲尔德，133，135n，138n，229

Cabet, Étienne　卡贝，112
Caesar, Julius　恺撒，115
Callicles　卡利克勒，299
Calvinism　加尔文教，10，175
Campanella, Tommaso　康帕内拉，112
Carlile, Richarde　卡利勒，223&n
Carlyle, Alexander　卡莱尔，236
Carlyle, Thomas　卡莱尔：历史观，20，100，244；非理性主义，60，66，197；犬儒主义，78，134；作为预言家，218；与穆勒，228，247；论社会控制，236；论穆勒与哈丽特·泰勒的关系，240；反对维多利亚幽闭症，243；影响，247；反抗，338
Carneades　卡尼亚德，261，316
Carr, Edward Hallet　卡尔：对伯林的批评，xxi，352—353；与伯林的决定论观点，7，10—11；历史著述观，19—22，26—27，30，132n；道德说教，24，138n；站在胜利者一边，343；《历史是什么?》，11n
Carritt, Edgar Frederick　伽里特，277
causality　因果性：历史中的，5，27—29；与自我决定，260—261
Chaeronea, battle of (338 BC)　凯罗尼亚战役，311
Chamberlain, Houston Stewart　张伯伦，100
Chang, Ruth　张，359
Charlegmane　查理曼，20
Chasles, Philarète　柴思勒，92n
Chesterton, Gilbert Keith　切斯特顿，244
children　儿童：服从秩序，193，195
choice　选择：自由的行使，44—49，53，271—272，278，340；作为幻象，110；约束，122—126；存在主义与，162；与强制，177n；与价值冲突，214；穆勒论选择的至上性，222，237；信念的选择，257—258；

与自我决定，260—268；康德论，337；与自欺，339；也见“决定论”、“自由意志”
Chrysippus 克律西普斯，7，260—262，309，316，319
Church 教会：威权主义，88，90，283—284；与价值，291—292
Cicero 西塞罗，31，117，261
civil liberties 公民自由，65
class (social) 阶级（社会），68—70，99—100
Cleanthes 克里安塞，309，316—317
Cleon 克列翁，301
Cobden，Richard 科布登，38
Cocks，Joan，科克斯，361
coercion 强制：与自由之剥夺，168—171，173—176，184，210；与弱者和无知，179，186n，197—198；与理性统治，193
Cohen，Gerald Allan 柯恩，355
Cohen，Marshall 柯恩，40n，354
Cole，George Douglas Howard 柯尔，166n
Coleridge，Samuel Taylor 柯勒律治，26，221，238，244，248
Collini，Stefan 科里尼，364
Common Knowledge (ed. Per.)《共同知识》，xxvi
Communards (French)巴黎公社，71
Communism 共产主义：兴起，60—61，68，352；极权主义，77，198；狂热，88；教育，342；义务，196—197，274，284
Comte，Auguste 孔德：与历史的非人性，19—20，109，129；影响与声望，77，94—95，247，321；论伦理学与社会科学中的歧见，80—81；论科学在政治中的至上性，86；孔德纪念讲座，94；个性与特征，95；乌托邦主义，112；与历史学的概括，141，158；对普遍的因果性的信念，153；作为社会学之父，161；与人类的恩主，163；论政治中的自由思考，197；穆勒对他的态度，227，234，242n，247，251n；论理论与实践的统一，230n；与教授治国论，251n；与自我决定，278
Concepts and Categories (IB)《概念与范畴》（伯林），xxv
Condorcet，Marie Jean Antoine Nicolas Caritat，marquis de 孔多塞：论价值的统一性，42，212n，289；自由主义，62；论历史作为自然科学，95，109，

111, 129; 乌托邦主义, 112, 212n; 论古代世界的个人权利, 176; 穆勒与, 244;《人类心灵进步史表纲要》, 111
Conformism 顺从, 44, 239—242, 244
Conservatives 保守派, 59, 63, 66
Constant, Benjamin: 贡斯当:引语, 3; 与国家干预, 38—39, 173; 论神圣疆域, 52; 论自由, 171, 209—211, 283—284; 与自由主义, 207; 与穆勒, 227; 论个人权利, 318
Constitution of Athens 《雅典政制》, 301
Cornford, Francis Macdonald 康福德, 320—321
Cowling, Maurice 考林, 362, 364
Craig, Edward 克雷格, 364
Crates 克拉塔斯, 312, 314—316, 319
Creighton, Mandell, Bishop of London 克莱顿, 23—24, 138
Crick, Bernard 克里克, 35, 355
crimes: and blame 罪:与责, 14—15
Critias 克里提阿, 296, 299
Cromwell, Oliver 克伦威尔, 115, 138
Crooked Timber of Humanity, The (IB) 《扭曲的人性之材》(伯林), xxvin, 357
Crowder, George 克劳德, 359
Cumberledge, Geoffrey 坎伯留奇, xii
Cushman, John 库什曼, xii
Cynics 犬儒派, 312, 315

Darwin, Charles 达尔文: 89, 142, 158, 287;《物种起源》, 219
Dasgupta, Partha 达斯古珀塔, 358
David and Goliath 大卫与歌利亚, 276
Davin, Dan 戴文, xiii
Dawson, Christopher 道森, 27n, 353
democracy 民主:与个人自由, 42, 176—178, 211; 穆勒的不信任, 240—241, 243, 251n; 在美国, 241, 284; 在古希腊, 283, 295—296, 299, 321; 在法国, 284
Demosthenes 德摩斯提尼, 300—301, 311
Denmark 丹麦, 90
Descartes, René 笛卡尔, 141, 287
desire 欲望:与自由, 31—32, 326

despotism 专制主义：与个人自由，49—50；也见"专制"
determinism 决定论：概念，4—12，16—18，29—30，116n，122，124，155；与谴责，14—16，111，116n；与历史主义，19—21，28，113—114，120，124；与知识，139，154，264，278；社会的，160—161；对它的信念，161，257，322—324；对原因的寻求，188；与自我预测，265—270；与合理性，277；马克思主义与，325；也见"自我决定"
Dickens, Charles 狄更斯，247
Dickman, Howard 迪克曼，359n
Diderot, Denis 狄德罗，71，243
Diogenes of Sinope (Cynic) 第欧根尼，312，314，318—319
Disraeli, Benjamin (Earl of Beaconsfield) 狄斯累利，246
Dodds, Eric, Robertson 多德斯，317
domination 支配，192
Dostoevsky, Fedor Mikhailovich 陀思妥耶夫斯基，47，66，79，171，247；《卡拉玛佐夫兄弟》，86，338 &n；《群魔》，71；《舅舅的梦》，340；《地下室手记》，343n
Durham, John George Lambton, 1st Earl of 达勒姆，224
Durkeim, Emile 涂尔干，158n
Dworkin, Ronald 德沃金，353，358，359

East Indian Company 东印度公司，224
education 教育：与政治理想，61—62，195；与服从，195—198，214，284，342；穆勒论教育的影响，242—243；重塑，341—342
Eichman, Adolf 艾希曼，323
Eichthal, Gustave d' 戴希塔尔，248
Einstein, Albert 爱因斯坦，287
Eliot, Thomas Stearns 爱略特：引用，94
empiricism 经验主义：与非人力量相反，27；与实在，123n；穆勒的，232，238
Engels, Friederich 恩格斯，71，85，101n，130，166，230n
England 英格兰：工会，84；自信，187n；也见"大不列颠"
Epictetus 爱比克泰德，31，182n，186，273—274

Epicureans　伊壁鸠鲁派，253，260，306，309—312，320
Epicures　伊壁鸠鲁，33，189，302—304，311，314，316—318，320
equality　平等：与自由，180n，200
Erasmus，Desiderius　伊拉斯谟，175，243
ethics　伦理学：与决定论，16；与真理的获得，75
Euripides　欧里庇德斯，298，300
evil　恶：做恶的自由，194&n
existentialism　存在主义，162
Eyre，Edward John　埃尔，224

Fabianism　费边社，68，227，229n
Faguet，Émile　法古，51n
fanaticism　狂热，345—347
Farganis，Sandra　法加尼斯，358
Fascism　法西斯主义：起源，60，352；极权主义，77；拒绝旧价值，79；信赖本能，83；意识形态，158；挑衅，338；论教育，342；迈斯特与，250
fatalism　宿命论，10，116n
Festugière，André Jean　费斯图吉埃，252
Feuerbach，Ludwig　费尔巴哈，87
Fichte，Johann Gottlieb　费希特，51n，167，191，195—197，238
"Final Retrospect"（IB）《最后的回顾》（伯林），xxv，xxxi
Floud，Jean Esther　佛劳德，xxviii
Foreign Affairs（journal）《外交事务》，3，55n
Forster，Edward Morgan　福斯特，129，306
Fosdick，Dorothy　佛斯迪克，354
Four Essays on Liberty（IB），《自由四论》（伯林）：关于它的文献 xxxi，362；出版史，ix—x，xiii，xv—xxv
Four Freedom，The（TV series）《四种自由》（电视系列片），xxvi
Fourier，François Charles Marie　傅立叶，87，112
Fox，William Johnson　福克斯，223n
France　法国：反教士政府，84；工会，84；自信，187n；民主，284
France，Anatole　法朗士，112
Franco，General Frncisco　佛朗哥，148
Franklin，Benjamin　富兰克林，20n
fraternity：and liberty　友爱：与自

由，201
Frederick II (the Great), King of Prussia 腓特烈大帝，116，176n
free will 自由意志：与决定论，5，7，116n，124—125；与斯多噶派，34；与不同的价值，43—44；穆勒论其问题，250
freedom, see liberty 见"自由"
Freedom and its Betrayal (IB) 《自由及其背叛》(伯林)，xi，xxv，349n
French Revolution 法国革命：作为历史的里程碑，611；它的历史再现，142，144；与自由要求，208
Freud, Sigmund 弗洛伊德，74，78，88，130，158，242，287
Friedrich, Carl Joachim 弗里德里克，356
"From Hope and Fear Set Free" (IB) 《自由立于希望与恐惧》(伯林)，xx—xxi，xxiv，xxv，361
Fromm, Erich 弗罗姆，34—35
Fry, Roger 弗莱，306
Furbank, Philip Nicholas 弗尔班克，363

Galileo, Galilei 伽利略，287
Galipeau, Claude J. 伽利玻，363
Garden of Eden 伊甸园
Gardiner, Patrick Lancaster 加迪纳，4n，270
Garrard, Graeme 加拉德，363
Gascoigne, Ramber 加斯科因，xxvi
Genghis Kahn 成吉思汗，20，131，143，163
Germany 德国：工会，186；自由主义，167；内部自由，186；政治理论，290，294；民族主义，247
Geyl, Pieter 盖尔，353
Gibbon, Edward 吉本，118，134
Gilgamesh, epic of 《吉尔伽美什》史诗，105
Gladston, William Ewart 格拉斯顿，84
Gnosticism 诺斯替教，130，158
Gobineau, Joseph Arthur, comte de 葛必诺，100
God 上帝：存在，75
Godwin, William 葛德文，14，129，306
Goethe, Johann Wolfgang von 歌德，244，321
Gomme, Arnold Wycombe 戈麦，34n

Goodin, Robert Edward, and Philip Pettit 戈丁,和佩蒂特, 357
Gorky, Maxim 高尔基, 82n
government, see authority 政府,见"权威"
Gowans, Christopher W. 戈万斯, 359
Gracchi, the 格拉古兄弟, 117
Grant, Robert 格兰特, 316, 358
Gray, John Nicholas 格雷, x—xin, 359—360, 362, 363
Gray, Tim 格雷, 357
Great Britain 大不列颠:宽容, 90; 也见"英国"
Greece (ancient): 希腊(古):与个人自由, 32—34, 176, 186, 283—284; 对现代自由主义的影响, 62; 社会生活与个人主义, 287, 294—321; 诸神, 299, 303
Green, Thomas Hill 格林, 41n, 53, 180n, 196, 356, 362
Griffin, James P. 格里芬, 359
Gross, Hyman, and Ross Harrison 格罗斯与哈里森, 362n
Grotius, Hugo 格劳修斯, 62
Gutmann, Amy 古特曼, 360

Hague Court, the 海牙法庭, 61
Halévy, Élie 阿列维, 138
Hampshire, Stuart Newton 汉普希尔: xvi, xxi&n, 4n, 16, 18n; 与决定论, 116n; 论斯宾诺莎, 264&n; 与自我决定, 271, 277; 论伯林的犹太观点, 361
happiness 幸福:作为理性组织的结果, 112; 增进, 154; 义务, 183; 穆勒对它的信念, 221—223, 225—227, 237; 边沁论, 225n, 226; 作为自由的替代物, 342
Hardy, Henry Robert Dogdale 哈代, 364
Hare, Richard Mervyn 黑尔, 261
Harris, Ian Colin 哈里斯, xxxi, 357
Hart, Herbert Lionel Adolphus 哈特, xvi, 4n, 278
Hausheer, Roger N. 豪泽尔, 359
Hayek, Friedrick August von 哈耶克, 101n, 351
Hayward, Jack, Brian Barry and Archie Brown 海沃德、巴里与布朗, 356
Haward, Max 哈沃德, xxin
Hazlitt, William 黑兹利特, ix
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔:与普列汉诺夫, 19; 与历

史著述，20，56n，99，101，112—113，156；与理性主义，188；论作为自由的知性，189；论控制性支配，192；论服从，196；论社会制约，206n；价值的和谐，213，289；为战争辩护，235；与自由的障碍，256；与自我决定，277，338；对他的反叛，288；论密纳发的猫头鹰，311；与康德，312；影响与声誉，321；与道德的善，340；论经济的腐蚀，343

Heine, Heinrich 海涅，167

Helen of Troy 特洛伊的海伦，8

Helvétius, Claude Adrien 爱尔维修：理性主义，20；自由主义，62；论自由，169n；论激情的奴役，184；对终极性的信念，234，238

Heraclitus 赫拉克利特，321

Herakles 赫拉克勒斯，312

Herder, Johann Gottfried 赫尔德，20，95，100，140n，189，363

Herillus 赫里勒斯，316

Herodotus 希罗多德，33，294，299，310

Herzen, Alexander Ivanovich 赫尔岑，51n，64，228n

"Herzen and Bakunin on Individual Liberty" (IB)《赫尔岑与巴枯宁论个人自由》(伯林)，xxv

heteronomy 他律，179，183—184，185，195—196，202n

Hilbert David 希尔伯特，142

Himmler, Heinrich 希姆莱，23

Hippias 希皮阿斯，298

"Historical Inevitability" (IB) 《历史的不可避免性》(伯林)，xxv，352—353

history 历史：历史中的因果性，5，27—29；卡尔论历史的非人性，19—20，26；与传记，20；与判断，21—25，115—120，125—126，129—135，138，141，145—153，163—164；历史中的动机与目的，26—27，98，159—160；与事实的整合，55—58，118—119，157，162—163；历史中的偏见与客观性，56，134，136—137，139—140，145—148，150，152；与制度的成长，56，98—99，128；与冲突的力量，61；与自然法则，95—96，104，108—110，126，139—141；与个体的人类行为，96—98，125；"长征"与使命，101—110，113—115，119，126—128；与进步，112；责任

与选择，121—126，128，157；非人的力量，125；与人类的不完善，133—136；作为科学，139—140；历史中的概括，156—161，290；结构与一致性，156—161，290；道德范畴与概念，163—165；观念的冲突，168；托尔斯泰论，290
Hitler, Adolf　希特勒：评判，20，22，116，131，138，144，163；民族主义，100；教条主义，345；种族灭绝，346
Hobbes, Thomas　霍布斯：论决定论，9，116n；对生命的悲观论，60&n；论寻求安全，73；论可知的实在，130；作为自由人，170n；与控制的可欲性，173；论主权，210；对安全的需要，243；基本观念，289；《利维坦》，60n
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, Baron von　霍尔巴赫，109，278；《自然的体系》，116
Honderich, Edgar Dawn Ross (Ted)　洪德里希，xxvi
humanitarian liberalism　人道的自由主义：学说，59，68，79，185，199n，236—237；与古希腊，287，294—321
Humbolt, Wihelm von　洪堡，227，244，318
Hume, David　休谟：论事实与价值，6n，291；论决定论，9，116n；对最终解答的怀疑，76；与自我决定，261；信念与观念，312
Hus, John　胡斯，346
Huxley, Aldous　赫肖黎，44，78，143
Hypnosis　催眠术，184n

Ibsen, Henrik　易卜生，89，243
Idealist metaphysicians　唯心主义形而上学家，37
ideas　观念：观念的力量，167—168
Ignatieff, Michael　伊格纳季耶夫，360，363
imperialism　帝国主义，91
individual　个人：定义与认知，201—205；社会行为，236
Isaiah Berlin Literary Trust　伯林作品托管会，xxxi，364
Isocrates　伊索克拉底，311

Jocobinism　雅各宾主义，49，73—74，194&n，208
James, William　詹姆斯，7—8，

11, 181

Jefferson, Thomas 杰斐逊, 173

Jellinek, Georg 杰里内克, 33

Jesus Christ 耶稣, 231, 249, 246

Johnson, Samuel 约翰逊, 117n

Jones, Arnold Hugh Martin 琼斯, xxv

Joseph II, Emperor of Austria 约瑟夫二世, 176n

Josephus 约瑟夫斯, 308

justice 公正:与决定论, 15; 穆勒论公正的重要性, 244

Justinian 查士丁尼, 23n

Kannegoesser, Leonid 冈尼格塞尔, xxix

Kant, Immanuel 康德:论决定论, 7, 12, 16; 格言, 14; 论人作为自然物体, 18n; 论道德律, 28; 论神意, 44; 理性主义, 88; 论"扭曲的人性之材", 92, 216, 237; 论自由与义务, 117n, 182n, 183—185, 202n; 论现实的与理想的, 123n; 论人的自律, 162, 198—199, 277; 论强迫幸福, 183; 论人的价值, 184, 291; 个人主义, 191, 198; 论政治自由, 194; 论"消极自由", 199n; 论家长制, 203; 穆勒与, 245; 与黑格尔, 312; 与人的选择, 337; 价值领域与自然事实的区分, 350&n; 《纯粹理性批判》, 167

Kateb, George 凯特布, 360, 366

Katznelson, Ira 卡曾尼尔逊, x, 363

Kaufman, Arnold Saul 考夫曼, 40n, 354

Kelly, Aileen M. 凯利, 351n

Kemp-Welch, Anthony 坎普-威尔什, 82n

Kennan, George 凯南:伯林致凯南, xxix—xxx, 336—344, 352

Kenny, Michael 肯尼, 364

Kepler, Johannes 开普勒, 162

Keynes, John Maynard 凯恩斯, 306

Kierkegaard, Søren 克尔恺郭尔, 60, 67, 256

Kingsley, Charles 金斯利, 247

Knapheis, Baillie 克那菲斯, xvi

knowledge 知识:作为解放, 130—131, 190, 252, 255—259, 263—265, 272—273, 277—278; 历史中的, 132—136; 与决定论, 139; 社会学, 158; 与可预测性, 262; 消极后果, 274—276; 进展, 277; 伊壁鸠鲁论,

304—305
Kocis, Robert Albert 科契斯, 363
Koestler, Arthur 凯斯特勒, 344
Kolakowski, Leszek 科拉科夫斯基, 230n
Kraus, Oscar, and Roderick M. Chisholm 克劳斯与奇肖尔姆, 358n
Kropotkin, Prince Peter 克鲁泡特金, 71
Kukuthas, Chandran 库库塔斯, 357

Lactantius 拉克唐修, 300
laissez-faire 自由放任, 213, 327
La Mettrie, Julien Offray de 拉美特里, 96
Laplace, Pierre Simon, marquis de 拉普拉斯, 12, 120
Larmore, Charles 拉摩尔, 360
Laski, Harold Joseph 拉斯基, 344
Laslett, Peter, and others 拉斯莱, 36n
Lassalle, Ferdinand Johann Gottlieb 拉萨尔, 228n
Lassman, Peter, and Steve Buckler 拉斯曼, 357
Lavoisier, Antonie Laurent 拉瓦锡, 287
Law 法律:作为对自由的侵犯, 41n, 170n, 195; 与自由的行使, 174, 193—195、198—199; 服从, 183; 自然的, 210; 约束与限制, 215; 在古希腊, 296, 299
League of Nations 国际联盟, 61, 84
Leff, Gordon 勒夫, 272n
Leibniz, Gottfried Wilhem 莱布尼茨, 109, 230n, 261, 243
Lenin, Vladimir Illich 列宁:与非理性主义, 68, 72—73; 威权主义, 69, 71—73; 乌托邦主义, 73; 论可知的实在, 130; 成就, 159; 教条主义, 345
Leon, Xavier 莱昂, 51n
Leontiev, Konstantin 列昂季耶夫, 67, 338
Lessing, Gotthold Ephraim 莱辛, 89, 112, 243
Lesnoff, Michael 勒诺夫, 364
"Letter to George Kennan" (IB) 《致乔治·凯南的信》(伯林), xxix—xxx
Letwin, Shirley Robin 莱特文, 362
Lewis, Charence Irving 刘易斯, 20n

liberal individualism *see* humanitarian liberalism 自由主义个人主义，见“人道的自由主义”

liberalism 自由主义：在伯林的哲学视野中，x；信念，59，62，65；与历史主义，65；与非理性主义，67；与自由，175，286

liberty (freedom) 自由：伯林的观点，xxvi；“积极的”与“消极的”，4，30—31，35，37—43，48—50，53，169，175，177&n，178—179，181，186—187，199n，204，207—208，273，325—327，354，358；在古希腊，32—34，294—321；与主动性，34—35；与权威，35—37，39，49—50；与个人主义，38，60，201—203；与国家干预，38—39，173；与选择，44—49，53，272；行使的条件，45—47，50；与安全，46；不受控制，48；价值，50—52；疆域，52—53；与自我实现，53；与主权，75，208—212；与经济力量，80；作为幻觉，110，131；与因果性，124—125；知识的影响，130—131，190，252，255—259，263—265，272—278；与强制，168—171，174—175，179，210，274；穆勒论，171，174—176，186，206，208，211，215，224—225，235—236，243，246，251；性质与多样性171—173，177n；与社会经济条件，172；与法律，174，193—195；政治的，176，283—286；与民主，177；与平等，180；与目的及欲望的受挫，181—183，186—187；与自我的概念，182；与他人，191—193；与理性，192—194；与社会承认，202—206；与价值的冲突与和谐，212—213；约束与限制，214—215，285；与自我决定，259—261，269—271，275；与人的品质，270—271

“Liberty” (IB)《自由》(伯林)，xxv，xxvi

Lilla, Mark 里拉，363

Lincoln, Abraham 林肯，13

Linnet, Catherine 林内，x，xiv—xv，xxii

Livingstone, Richard Winn 利文斯通，218，242—323

Lloyd George, David 劳合·乔治，84

Locke, John 洛克：影响，62，73；

与决定论，116n；与自由，171；与乐观主义，173；论法律与自由，193，284；人道主义，243；与自我决定，261
Louis XIV, King of France 路易十四，347
Lukács, Georg 卢卡奇，230n
Lukes, Steven 卢克斯，357，358，360
Lycophron 吕哥弗隆，298

Macaulay, Thomas Babington, Baron 麦考莱，118，134，138，218—219
MacCallum, Gerald Cushing, Jr 麦克考伦，36n，355
McCloskey, Henry John 麦克考斯基，355
Macfarlane, Leslie John 麦克法伦，32n，52，53n，354
Machiavelli, Noccolo 马基雅维利，293
Mack, Arien 马克，xin，358n
Mack, Eric 马克，359
Mackinnon, Donald Mackenzie 麦金农，353
Maclennan, Bud 麦克伦南，xv
Mcnair, Lisa 麦克奈尔，363n
Macpherson, Crawford Brough 麦克斐逊，355
Maistre, Joseph de 迈斯特，51n，73—74，78，350
Mandelberg, Viktor Everseevich (*pseud*. Posadovsky) 曼德尔堡(化名波萨多夫斯基)，69，70n，71
Manent, Pierre, and others 马南等，359n
Marcus Aurelius, Roman Emperor 马可·奥列留，231
Margalit, Avishai 玛加利特，355，361
Margalit, Edna 玛加利特，355
Marmontel, Jean François 马蒙特，221
Marx, Karl 马克思：历史主义，20，56n，99，101，112—113，132，137n，158，325；为受压迫者说话，64；从专制主义后退，71；与阶级，72；精英主义，73；论“上层建筑”，73；影响，77；与极权主义，78；与压迫制度，87；道德，130；新物活论，158n；论理解作为自由的关键，189—190；与控制性支配，192，328；与价值的和谐，213，328；作为预言家，218，227，242；论穆勒，229n，

247；与理论与实践的统一，230n；巴枯宁对他的攻击，251n；与自由的阻碍，256；与自我决定，271，338；与道德的善，340；论经济的腐蚀，343；《共产党宣言》（与恩格斯合作），314；《政治经济学批判》，219

Maxism　马克思主义：与决定论，10；历史主义，19，26，57，99，158；与理性的运用，66—69；革命原则，70；论国家的消亡，166；论个人自由，170n；吸引力，205；与理论与实践的统一，230n；与历史决定论，325；起源，352

Masaryk，Thomas　马萨里克，62

Maurras，Charles　毛拉，73

Mazzini，Giuseppe　马志尼，245

Megone，Christopher　迈高尼，355

Menander　孟南德，311

metaphors　隐喻，106&n

methodology　方法论，149n

Meyer，Sheldon　迈耶尔，xv

Michelet，Jules　米什莱，57，95，134，244

Middle Ages　中世纪，151，244

Mill，Harriet *see* Taylor，Harriet　哈丽特·穆勒，见"泰勒"

Mill，James　穆勒，219—222，227，238，244，247

Mill，John Stuart　穆勒：伯林著作，xii—xiv，3；与决定论，11；与人类生活的意义，24；与国家干预，38—39，174，318；论价值判断，43，291；引证孔德，81n；理想，84，98，227；理性主义，88；影响，89；论自由，171，174—176，186，206，208，211，215，224—225，235—236，243，251；乐观主义，173；批评者与反对者，175，246；与必要的约束，196；论私人的与社会的生活，201，236—237；论人权的剥夺，204；论社会承认，205；与自由主义，207，208—229；论"人的永恒利益"，210n；倡导"生存实验"，215，225n；背景与教养，219—222，247；性格，220—222，248；探索生命的目的，220—221，226，230—231；信念与价值，221—224，226，228—234，236—238，242—245，247，250—251，284，312，361—362；论幸福，221—223，225—226，237；缺乏预言

性眼光，227—228，242；鼓励异见与多样性，228，235，239—242，244；婚姻，229，240；论宽容，229；经验主义，232，238；与个人主义，236—237，239；论民主的后果，140—141，243，151n；声望与影响，247—248，250；价值、理智与观念，247—248；对宗教的态度，249—250；论自由的社会阻碍，256；《论自由》，218—219，229，246—247
Miller, David 米勒，357，361
Milton, John 密尔顿，233
Momigliano, Arnoldo 莫米利亚诺，357
monism 一元论，4，216
Montaigne, Michel Eyquem, seigneur de 蒙田，62，76
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, baron de 孟德斯鸠：反对专制，53；历史解释，158；论政治自由，193；信奉多样性，238，290；人道主义，243
Moore, George Edward 穆尔，306
morality: judgments 道德：判断，4，21—25，110，118，126，136，139；科学解释，129；与责任，131；在历史中，163—165；与人的选择，337
Morris, William 莫里斯，245
Moses 摩西，316
Mozart, Wolfgang Amadeus: *The Magic Flute* 莫扎特：《魔笛》，200
Muhammad the Prophet 预言者穆罕默德，115
Muller, Herbert Joseph 米勒，300n
Mussolini, Benito 墨索里尼，164n
"My Intellectual Path"(IB) 《我的思想之路》，xxv，xxviii—xxix

Nagel, Ernest 纳格尔，8，10&n，28，30，353
Nagel, Thomas 纳格尔，4n，358，359
Namier, Lewis Bernstein 纳米尔，121
Napoleon I (Bonaparte), Emperor of France 拿破仑，20，144，159，163，197，347
nationalism 民族主义：与国际主义的相容性，65；狂热，88；危险，347；也见"浪漫的民族主义"
natural science 自然科学：对原因的寻求，17；作为政治理论的

模型，67；与获得真理，75；孔德论，95；历史作为，95—96，108—109，126；自然科学中的中立观，143，144n；与理论的统一，156；性质与方法，165；与决定论，322
Nazism 纳粹主义，339
Neoplatonism 新柏拉图主义，158
New Deal (USA) 新政，84，91
New York Review of Books 《纽约书评》，xxvin，xxviii，xxx
Newman，John Henry，Cardinal 纽曼主教，247
Newton，Issac 牛顿，108，142，287
Nicholls，David 尼科尔斯，41n，356
Nietzsche，Friedrich 尼采：与社会斗争，64；与非理性主义，66；精英主义，73；与宇宙力量，113；反对维多利亚自闭症，243；挑衅，338
Nikias 尼西阿斯，33，300
"Notes on Prejudice" (IB) 《关于偏见的笔记》(伯林)，xxx，352
Nowell-Smith，Patrick Horace 诺威尔-史密斯，116n，261

Oakeshott，Michael 奥克肖特，350
obedience 服从，75，168，183，195—198，327—328
"objective reason" 客观理性，196
objectivity 客观性，147—149
Occam，William 奥卡姆，175，176n
Oenamaus 奥纳毛斯，260n
"On the Pursuit of the Ideals" (IB) 《论理想的追求》(伯林)，xxvi
oppression 压迫，192，328
Origen 奥涅金，141n
original sin 原罪，128
"originality of Machiavelli，The" (IB)《马基雅维利的原创性》(伯林)，xxvii
Orwell，George 奥威尔，78
O'sullivan，Noel 奥苏利文，356
Otanes 欧塔涅斯，33
Ouyang Kang 欧阳康，xxvii
Owen，Robert 欧文，112
Oxford Companion to Philosophy (ed. Honderich)《牛津哲学手册》，xxvi

Packe，Michael St John 帕克，247n
Paine，Thomas 潘恩，173，284，321
Palmerston，Henry John Temple，3rd Viscount 帕麦斯顿，224

Panaetius 帕奈提乌, 316, 319
paradise (Garden of Eden) 乐园(伊甸园):作为人类的原初状态, 155—156, 192
Parekh, Bhikhu 帕雷克, 364
Pareto, Vilfredo 帕累托, 73, 158, 242
Parkes, Joseph 帕克斯, 223n
Parmenides 巴门尼德, 315
Passmore, John Arthur 帕斯摩尔, 12, 27n, 353
Pasteur, Louis 巴斯德, 22, 138
paternalism 家长制, 47, 183, 203
"pedantrocracy, la" 教授治国, 251n
Pelczynski, Zbigniew Andrzej, and John Gray 布热津斯基与格雷, 356
Pericles 伯里克利, 33, 300—301, 310, 319
Peripatetics 伯利帕太提克斯, 307
Perl, Jeffrey 皮尔, xxvi—xvii
Persaeus 珀尔塞乌斯, 316
persecution 迫害, 231, 235
pessimism 悲观主义, 154
Pettit, Philip 佩蒂特, 357
Phaleas 法勒亚, 299
philanthropy 慈爱, 87
Philip of Macedon 马其顿的腓力, 310
Philo of Alexandria 腓罗, 316
philosophes 哲人, 158, 198, 216, 323
Planck, Max 普朗克, 287
Plato 柏拉图:悲观主义, 78; 与威权主义, 88; 论索福克勒斯, 185; 论价值的和谐, 213; 道德与政治观念, 215, 287—288, 296—297, 309, 311—312, 315—318, 321; 论因果性与道德责任, 260; 与自我决定, 271; 论社会生活, 294—297, 300, 309, 314; 与诡辩派, 298, 300; 与斯多噶学说, 310; 与摩西, 316; 与理性主义, 327; 《申辩篇》, 296; 《克力同》, 296; 《高尔吉亚》, 299; 《法律篇》, 296; 《政治家》, 296; 《理想国》, 295, 302n
Platonism 柏拉图主义, 306
Plekhanov, Georgy Valentinovich 普列汉诺夫, 19, 70, 130
pluralism 多元论:伯林理论的核心, x, xxvii, 356; 与不同的目的, 151; 与价值与目的的冲突, 212—217, 358—360; 穆勒与, 233, 235, 238, 244
Plutarch 普鲁塔克, 309

Pohlenz, Max 波伦兹, 316, 318

"Political Ideas in the Romantic Age" (IB) 《浪漫主义时代的政治观念》(伯林), 249&n

"Political Ideas in the Twentieth Century"(IB) 《二十世纪的政治观念》(伯林), xx, xxx, 352

political theory 政治理论: 性质, 168; 变化, 290—292

Pollard, Sydney 波拉德, 10n

Popper, Karl Raimund 波普尔, x, 100n, 265, 267, 287, 351, 353

Posidonius 波西多纽, 31, 276—277, 307, 316

positivism 实证主义, 20, 80

power 权力: 控制, 54; 与妥协, 64; 也见"权威"

Power of Ideas, The (IB)《观念的力量》(伯林), xxviii, 361

praise and blame 褒贬: 决定论与, 9—10, 13—16, 122, 169, 324; 结果, 28; 与历史的不可避免性, 115, 122, 146; 与知识, 131—132, 150; 与自我决定, 263

Preen, Friedrich von 普伦, 20n

prejudice 偏见, 345—347

Priam, King 普里阿摩斯国王, 307

privacy 隐私, 176

Procrustes 普罗克汝斯武斯(希腊神名), 216

Prodicus 普拉迪克斯, 298, 321

progress 进步: 与人类的完善, 62—64; 概念, 89; 技术的, 91; 观念的, 287—288

Proper Study of Mankind, The(IB) 《对人类的适当研究》(伯林), xxv, xxvin, xxvii

Protagoras 普罗泰哥拉, 298, 315

Protestantism 新教, 185

Prouhdon, Pierre Joseph 浦鲁东, 228n

Proust, Marcel 普鲁斯特, 142

psychology 心理学: 规律, 108—109

"Purpose Justifies the Ways, The" (IB) "目的证明手段合理"(伯林), xxiv, xxviii

Pushkin, Alexander Sergeevich 普希金, 171

Putnam, Hilary 普特南, 357

Pythagras 毕达哥拉斯, 320

quietism 寂静主义, 186n, 187n

Quinton, Anthony Meredith 昆顿, 357

Quixote Don 堂吉诃德, 340

Racine, Jean　拉辛, 142
Rainborow, Thomas　兰波罗, 202n
Ranke, Leopold von　兰克, 57, 95, 138
rationalism　理性主义: 与政治解决, 62, 66—67, 74—75, 76, 191—193; 与自我实现的障碍, 188; 与自然法则, 190; 与行为, 253—254, 256, 264—265; 在古希腊, 306; 与自由的行使, 327; 也见"理性"
Rawls, John　罗尔斯, 358
Raz, Joseph　拉茨, 358
reason　理性: 与非理性的影响, 61; 马克思主义的信仰, 66—69; 与解放, 130—131, 190; 与理论的统一, 156, 290—291; 与个人主义, 185, 190, 198—199; 与强制, 197; 也见"理性主义"
Reformation　宗教改革, 176
relativism　相对主义, 152, 155
religion　宗教: 迫害, 231; 穆勒的态度, 249—250; 在古希腊, 298—299, 303
Renaissance, Italian　意大利文艺复兴, 62, 112, 176, 290, 319
Renouvier, Charles Bernard　伦诺维尔, 11
representation (political)　代表制(政治的), 3; 也见"民主"
responsibility　责任: 与决定论, 6, 28—29, 116n, 117, 121—122, 128, 131, 136, 163, 164, 323; 与良心, 48n; 道德的, 260, 338; 与自我预测, 266—267
revolutions　革命: 与个人责任, 163; 原因与目的, 207
Rickman, Hans Peter　里克曼, 28n
rights　权利: 自然的, 72, 210; 与社会, 191; 作为绝对的, 211; 与自由, 285—286; 古希腊的思考, 319
Riley, Jonathan　里利, 360, 266
Robert Waley Cohen Memorial Lecture (1959)　罗伯特·威利·柯恩纪念讲座(1959), xii
Roberts Colin　罗伯茨, xii, xvin
Robespierre, Maximilien　罗伯斯庇尔, 92, 144, 167, 345&n
Robson, Ann Provost, John Mercel Robson and Bruce L. Kinzer　罗伯逊与金泽尔, 362
romantic nationalism　浪漫的民族主义, 59—61, 80
"Romantic Revolution, The" (IB)　《浪漫派革命》(伯林), xxvii
romanticism　浪漫主义, 88; 与历

史，113；与政治理论，294；伯林的观点，350
Rome (ancient) 罗马(古)，102，117—118，176，186，309，312，319
Roosevelt, Franklin Delano 罗斯福，84
Roots of Romanticism, The (IB) 《浪漫主义的根源》，xxvii，350，362
Ross, William, David 罗斯，358
Rostovtzeff, Michael I. 罗斯托采夫，321
Rousseau, Jean-Jacques 卢梭：论人的锁链，32，51n；海涅论，167；论坏的意志，170；论服从法律，183；对自由人道主义的影响，185；论真正自由，185；个人主义，191，198；论和谐社会，194；论自由的法律的严格性，208；贡斯当反对，209；穆勒与，245；论野蛮人的纯洁，275；对他的反动，288；论人的行为，350
Ruskin, John 罗斯金，245，247
Russell, Bertrand 罗素：论理解，xxix，288；与决定论，116n；论基本信念，245；与自我决定，261；革命观念，287；知识，315
Russian Social Democratic Party, 2nd Congress (1903) 俄国社会民主党第二次大会，69
Russian Thinkers (IB) 《俄国思想家》(伯林)，xxv
Ryan, Alen James 莱恩，354，355，362，364

Sabine, George Holland 萨拜因，318，320n，321，351
Saint-Simon, Claude-Henri, comte de 圣西门：论人的充满，71；预见唯物主义政府，85—86，166；乌托邦主义，112，238；论服从一般法律，129；与终极性，227；穆勒与，242n，248
Saint-Beuvre, Charles-Augustine 圣伯夫，20，92n
Sandel, Michael 桑德尔，357
Santayana, George 桑塔亚那，xxx
Savigny, Friedrich Karl von 萨维尼，57
Sceptics (Greek sect) 怀疑论，315，319
Schelling, Friedrich Willhelm Joseph von 谢林，99，158，167，219
Schlick, Moriz 石里克，9，116n，261

Schoeck, Helmut, and James Wilhelm Wiggins 肖克和威金斯，356
Schofield, Malcolm 肖费尔德，302n
Schopenhauer, Arthur 叔本华，66，123n，154，187，261，271，278
Schumpeter, Joseph Alois 熊彼特，217n
science *see* natural sciences 科学，见“自然科学”
self 自我：自由的获得，184—185；也见“个人”
self-denial 自我否定，186
self-determination 自我决定，259—271，275
self-fulfillment 自我满足，353—354
self-government 自治，177
self-knowledge 自我知识，244
self-mastery 自我控制，178—182
self-prediction 自我预测，265—267
self-realization 自我实现，187—191
Sen, Amartya Kumar 森，7n，8—9，15，353，358n
Seneca 塞涅卡，62
Sense of Reality, The (IB) 《现实感》(伯林)，xxvii
Sextus Empiricus 塞克斯图·恩披里可，76，307n
Shackleton, Robert 沙克尔顿，225n
Shaw, George Bernard 萧伯纳，112
Sheldon, Oliver 谢尔顿，xiii
Shelley, Percy Bysshe 雪莱，306
Shklar, Judith 沙克拉尔，355，356n
Siedentop, Larry 西登托普，363
Simhony, Avital 西蒙尼，356
Simon, Richard 西蒙，xv
slavery 奴隶制，179，184，210—211，273—274
Slavophils 斯拉夫派，289
Smerdis, pseudo- 伪斯麦迪斯，33
Smith Adam 斯密，79，173
social Darwinism 社会达尔文主义，37
social democracy 社会民主，68，91
socialism 社会主义：信念，59，65；与理性主义，67；穆勒与，228n
sociology 社会学：社会学法则，108—109，124，159，161—162
Socrates 苏格拉底：弟子，33，312；接受雅典法律，49，295；

论美德与知识，200；被处死，231，295，346；被指控毒害青年，296；智者派的反对者，298；论学习不动心，305，反对阿里斯托普，313；与政治参与的无价值，319
Sophists 智者，298—299，310，315
Sophocles 索福克勒斯，185，311
Sorel, Georges 索雷尔，67，158
sovereignty 主权：与自由，75，208—212
Soviet Union 苏联：与中央计划，82
Sparta 斯巴达，207，294，296，300—301
Spencer, Herbert 斯宾塞，20，38，234，247
Spengler, Oswald 斯宾格勒，99，101，130，289
Spinoza, Benedictus de 斯宾诺莎：论决定论，9，13，15，129，278；影响，62；理性主义，88，188；论实在是可知的，130；与控制性支配，192；论儿童的服从，193；人道主义，243；知识，259；论自我决定，264，271，277；与积极自由，356；《伦理学》，264
Spitz, David 斯皮茨，xiiin，43，46，354
Stalin, Joseph Vissarionovich 斯大林：历史记述，20，248；制度，55n；论创造性艺术家"作为人类灵魂的工程师"，82&n，328；评价，163；教条主义，345
Stallworthy, John 斯塔沃斯，xi，xv—xvii，xix—xxii，xxiv
State 国家：干预，38—39，65，76，90，171，283—284，318；责任的增长，80；消亡，166，342；威权主义，198；服务，206；穆勒论其无效化效应，245；国家中的社会生活，295；在古希腊，300—303，306，318—319
Steinberg, Jonny 斯坦贝格，363
Steiner, Hillel 斯坦纳，356
Standhal (*pseudonym of* Marie-Henri Beyle) 斯汤达，143
Stephen, James Fitzjames 斯蒂芬，175，246，358n
stereotypes (national) （民族的）成见，346—347
Sterling, Edward 斯特林，248n
Stirner, Max 斯蒂纳，60
Stocker, Michael 斯托克，358

Stoics 斯多噶派：与决定论，5，7，16，29，254；与反对控制的安全，18n；与自由，31—32，34，186，198；与接受，154，276；与实践与理论的和谐，230n；论知识是解放性的，252—253，256—257；因果性，260；与自我决定论，261，271；与合理性，264，306—307；论拯救灵魂，303；学说与影响，306—313，316，319—320；论快乐是敌人，313；东方起源，316；与欲望的压制，326
Storrs Lectures (Yale University, 1962) 斯托尔斯讲座(耶鲁大学，1962)，xv，xxvii
Strauss, Leo 施特劳斯，356
suffering 不幸：无知的结果，111
superstition 迷信：哲学的，16—18
surrealism 超现实主义，88
Sutcliffe, Peter H. 苏特克里夫，xv
Swift, Adam 斯威夫特，366
Swift, Jonathan 斯威夫特，78
Swinburn, Algeron Charles 斯温伯恩，xxiv
Switzerland 瑞典，90
syndicalism 辛迪加主义，68

Tacitus 塔西佗，57
Taine, Hippolyte 泰纳，130，134，247
Talleyand, Charles Maurice de 塔列朗，92
Tallis, Raymond 泰里斯，363
Talmon, Jacob Leib 塔尔蒙，351
Tanner, Michael 坦纳，364
Tarn, William Woodthorpe 塔恩，309
Tawney, Richard Henry 托尼，171n，215
Taylor, Charles 泰勒，355，358，359，363
Taylor, Harriet (*later* wife of J. S. Mill) 泰勒(穆勒夫人)，228n，229，238，240，248
Taylor, Hellen 泰勒，249
technocrats 专家治国论者，215，242n
teleology 目的论，105，107—109，118
Tennyson, Alfred, 1st Baron 丁尼生，62
theocrats 神权论者，216
theology 神学：与获得真理，75
Theophrastes 塞奥弗拉斯特，320
theory and practice 理论与实践：统一，230&n

Thomas, William 托马斯, 362

Thompson, Dennis Frank 汤普森, 362

thought 思想：作为人的属性, 292—293

Thrasymachus 特拉西马库斯, 298—300

Three Critics of the Enlightenment (IB) 《启蒙的三个批评者》(伯林), xin, 350

"Three Turning-points in the History of Political Thought" (IB) 《政治思想史中的三个转折点》(伯林), xxvii

Thucydides 修昔底德, 57, 148, 294, 300—301, 311

Times Higher Educational Supplement 《泰晤士报高等教育副刊》, ix

Times Literary Supplement 《泰晤士报文学副刊》, 30n, 343

Tkachev, Petr Nikitich 特卡契夫, 71

Tocqueville, Alxis de 托克维尔：与国家干预, 38；与社会斗争, 64；理性主义, 88；论自由, 171, 211—219；死, 219；预言, 227；穆勒的尊崇, 228；对多样性的信念, 238；论美国民主, 241；宽容, 90, 92, 218—219, 229, 240

Tolstoy, Count Lev Nikolaevich 托尔斯泰, 72, 129, 133, 135n, 290

totalitarianism 极权主义, 78, 83, 286, 351

Toynbee, Arnold Joseph 汤因比, 99, 105, 158, 289

trade unionism 工会主义, 68, 84

Treitschke, Heinrich, von 特赖奇克, 118

truth 真理：神学与, 75；政治理论中的, 290—292；与人为的欺骗, 339

Tuell, Anne Kimball 杜伊尔, 248n

Turgenev, Ivan Sergeevich 屠格涅夫：《多余人日记》, 343n；《父与子》, 86

Turgot, Anne Jaques Robert, baron de l'aulne 杜尔哥, 153

"Two Concepts of Liberty" (IB) "两种自由概念"(伯林), x, xii, xvin, xxv, xxxi, 30, 50n, 352, 354, 356, 357, 358, 360—361

tyranny 暴政, 53—54, 208—209, 214

Ulam, Adam 乌拉姆, xiv
understanding 理解:与历史进程, 153—154; 作为自由的关键, 189—190, 265; 基本观念, 288; 也见"知识"
United Nations 联合国, 84
United States of America 美国:与国家责任, 80; 政治问题, 83—84; 物质主义, 88; 自信, 187n; 民主, 241, 284
Urisky, Moise Solomonovich 乌里茨基, xxix, 333—335, 351
Utilitarianism 功利主义:论捏制人类材料, 184; 论道德, 198, 342; 穆勒的态度, 221—222, 226—227, 239, 245, 250; 边沁的倡导, 224; 对简单真理的信念, 235, 250; 为人类成功者所驳斥, 338

Vailinger, Hans 费英格尔, 123n
value judgment 价值判断:与决定论, 4, 8—9, 13, 21—25, 28, 116—119, 136—137; 穆勒论, 43; 多样性, 44—46
values 价值:价值的和谐, 212—214, 216—217, 292
Vico, Giambattista 维科, 95, 140n
Vico and Herder (IB) 《维科与赫尔德》(伯林), x
Villey, Michael: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* 韦利:《法哲学史教程》, 176n
Voltaire, François Marie Arout de 伏尔泰:理性主义, 20; 历史感, 57; 影响, 89; 与宽容, 117; 论自由, 284

Waelder, Robert 瓦尔德, 31n
Walzer, Michael 沃尔泽, 358, 360, 361
Warner, Stuart D. 华纳, 358n
Weber, Max 韦伯, 20, 48n, 158n
Wells, Herbert George 威尔斯, 20, 112, 143, 242n
West, David 威斯特, 356
White, Morton 怀特, 13&n, 14—15, 29—30, 353
Wilberforce, William 威尔伯福斯, 247
Wilbur, George B., and Warner Muensterberg 威尔伯与门斯特伯格, 31n
Williams, Bernard Arthur Owen 威廉斯, 358, 359, 364
Wilson, Woodrow 威尔逊, 62, 84
Wollheim, Richard 沃勒姆, 30n,

354, 359, 361, 362
Woolf, Virginia 伍尔夫, 306
Wordsworth, William 华兹华斯, 221
World Spirit 世界精神, 98

Xenophon 色诺芬, 313n, 318

Zeitgeist 时代精神, 130
Zelinsky, Kornely L. 泽林斯基, 82n
Zeller Eduard 策勒尔, 316
Zeno 芝诺, 130, 302, 306—310, 312, 316—317, 319—320
Zionism 犹太复国主义, 360
Zola, Emile 左拉, 143

(道格拉斯·马修 编)